WILHELM

Ethi
der Li

M LÜTGERT

thik

Liebe

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von D. Adolf Schlatter

Herausgegeben von D. Paul Althaus

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

39. Band

Wilhelm Lütgert: Ethik der Liebe

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh · 1938

Ethik der Liebe

von

Wilhelm Lütgert

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh · 1938

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh
Printed in Germany

Vorwort.

Hiermit übergebe ich die letzte Arbeit meines Mannes der Öffentlichkeit. Es war ihm ein dringendes Anliegen, diese Darstellung noch abschließen zu können, und es war ihm vergönnt, das letzte Kapitel noch zu dem Ziel zu führen, wie es hier vorliegt.

Die ausgeführten Gedanken sind der Abschluß seiner geschichtlich-systematischen Arbeit über den Idealismus, seine Religion und seine Theologie. Der Theologie des 1. Artikels in „Schöpfung und Offenbarung" sollte später eine „Theologie des 2. Artikels" folgen, wie es in der „Antwort" auf die Glückwünsche zum 70. Geburtstag ausgesprochen und nun auch gedruckt ist in der Gedächtnisschrift in den „Beiträgen" 40, 1 (S. 51). Aber wie schon das letzte Kapitel von „Schöpfung und Offenbarung" (S. 375 ff.) zeigt, war für ihn das Ziel einer systematischen Darstellung evangelischer Lehre eben dies Thema „Gott ist Liebe", ja muß sich eine wirklich evangelische, aus dem Evangelium erwachsene und ständig befruchtete Theologie als „Theologie der Liebe" erweisen.

Welches Ziel mein Mann mit der vorliegenden Arbeit verfolgte, hat er deutlich ausgesprochen in dem letzten Kapitel seiner Schrift „Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung". Er sucht in diesem Kapitel zu zeigen, daß die religiöse Krisis der Gegenwart eine Krisis der Ethik ist und in der Auflösung der christlichen Ethik ihren Grund hat. Deshalb sei der Theologie ihre letzte, tiefste Aufgabe gestellt: eine Ethik, die das Leben der Völker auf das Liebesgebot gründet. Diese Schrift sollte der Versuch sein, diese Aufgabe zu erfüllen.

Gott hat meinen Mann abgerufen, ehe er seinem Buch die letzte Form geben konnte. Man wird es leicht merken, daß an manchen Stellen die letzte, glättende Hand fehlt, so daß je und dann gleiche Gedanken wiederholt ausgesprochen sind. Ich habe gemeint, sie so stehen lassen zu sollen. Ein Verlust für das Buch bedeutet die Tat-

sache, daß das literarische Gespräch in den Anmerkungen, mit dem der Verfasser begonnen hatte, in den Vorarbeiten nicht so weit gediehen war, daß es von anderer Hand hätte ergänzt und ausgeführt werden können.

Die Vorbereitung des Manuskripts zum Druck und das Lesen der Druckbogen haben mir meine Kinder abgenommen. Die Kapiteleinteilung, die Anmerkungen und das Register haben mein Schwiegersohn Pfarrer Martin Baltzer und mein Sohn Vikar Will Lütgert zusammengestellt. Beim Lesen der Korrektur hat meines Mannes Schüler Jugendpfarrer Lic. Erwin Meißner geholfen. Ich danke ihnen für Arbeit und Hilfe.

Möge es durch das Buch gelingen, das Thema, das mein Mann sich in dem einen Zweig seiner Lebensarbeit gestellt hatte, hörbar zu machen: „Die Wiederherstellung des Liebesgebotes in der protestantischen Ethik.“ Damit diente es dann dem einen Ziel, das nach dem letzten Satz seiner „Antwort“ aller Arbeit deutscher Theologie gesetzt ist, dem deutschen Volk das Evangelium zu erhalten.

Berlin-Lichterfelde
Totenfest 1938

Martha Lütgert
geb. Sellschopp

Inhalt.

Seite

II. Hauptteil: Entfaltung.

Einleitung.

1. Die Grundlage:
Liebe als Inhalt der christlichen Religion.

Die christliche Religion ist die Religion der Liebe.

Das Evangelium ist die Botschaft von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist. Diese Liebe ist nicht ein Ideal, sondern als Liebe Gottes ein objektiver Wille, der die Welt regiert, der Wille, der von der Schöpfung zum Himmelreich geht. Sie ist der Wille Christi, der durch die Geschichte hindurchgeht, eine übergeschichtliche Realität, nicht ein zeitlicher, sondern ein ewiger Wille, der in der Zeit offenbar wird. Die Liebe ist durch den Geist Gottes ausgegossen in unsere Herzen[1]) und damit in der Gemeinde Christi zur Tat geworden. Als das Gebot Christi ist die Liebe ein neues Gebot, aber sie ist das Gesetz Christi nur darum, weil sie Gottes Wille ist. Als solcher ist sie ein ewiges Gebot, mit der Schöpfung gegeben, ein Gebot, „das ihr", wie der Apostel sagt, „hattet von Anfang".[2]) Sie ist nicht das Gesetz der Welt, das in ihr erfüllt wird, sondern das Gesetz des Reiches Gottes: wo dieser Wille Gottes geschieht, da ist das Reich Gottes. In der Liebe ist Schöpfung und Erlösung, Evangelium und Gesetz vereinigt.

2. Die Aufgabe:
Liebe als Zusammenfassung der christlichen Ethik.

Die christliche Ethik faßt sich zusammen in das Liebesgebot. Es ist das *eine* Gebot, das alle Gebote in sich schließt. Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Sie ist der Grundwille, der alle Pflichten erfüllt, alles Gute umfaßt. Liebe ist *das* Gute, die *eine* und einzige Tugend.

In dieser Begründung auf das Liebesgebot besteht die besondere, eigentümliche Art der christlichen Ethik. In ihr ist die Liebe nicht eine der Pflichten neben anderen, nicht eine Tugend neben anderen, sondern sie ist ein und alles. Die Aufgabe der christlichen Ethik besteht darin, diesen Grundgedanken durchzuführen, alle Gebote, Pflichten und Tugenden aus der Liebe abzuleiten.

Die christliche Liebe ist Liebe zu Gott. Alle Liebe hat ihren Grund in der Liebe zu Gott. Das Liebesgebot ist ein Doppelgebot: aber die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten stehen nicht gleichgeordnet nebeneinander. Sie sind einander gleich, aber sie sind andererseits so miteinander verbunden, daß die Nächstenliebe aus der Liebe zu Gott folgt. Darum gibt es für die Christenheit nicht den Zwiespalt von Religion und Moral. In der Liebe Gottes ist beides geeint. Auf dieser Einheit beruht die Überordnung des Evangeliums über das Gesetz. Diese Begründung aller Liebe in der Liebe zu Gott ist der zweite und tiefste Grundzug der christlichen Ethik. Die christliche Liebe läßt sich von ihrer religiösen Wurzel nicht ablösen, ohne daß sie selbst dadurch verdorrt. Eine von der Liebe zu Gott losgelöste Liebe ist nicht mehr Liebe. Auch dieser Satz muß durch die Durchführung des Liebesgebotes bewiesen werden.

Liebe zu Gott und damit alle Liebe entsteht aus der Liebe Gottes. Sie entwickelt sich nicht aus dem Willen des Menschen, sondern ist Gegenliebe, die menschliche Antwort auf die Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch kann Gott ebenso wenig von sich aus lieben wie er ihn von sich aus erkennen kann. Wie die Regel gilt: ich erkenne, wie ich erkannt bin,[3]) so gilt auch das Bekenntnis: wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt.[4]) Jede Gemeinchaft zwischen Gott und Mensch geht von Gott aus. Dieses Gesetz gilt nicht erst deswegen, weil der Mensch sündig ist: es gilt, weil er Mensch und weil Gott Schöpfer ist. Es gilt auch für den Sohn Gottes. Er liebt den Vater, weil der Vater ihn liebt,[5]) und er erkennt den Vater, weil der Vater ihn erkennt.[6]) Liebe ist etwas Göttliches. Sie kommt von oben herunter. Sie ist etwas im eigentlichen Sinne Wunderbares, Übernatürliches, etwas, was dem Menschen als solchem unmöglich ist und ihm nur möglich wird durch die Gemeinschaft mit Gott. Liebe ist etwas Religiöses. Liebe ist Religion.

Diese Erkenntnis ist der dritte Grundzug der christlichen Ethik. Außerhalb der christlichen Gotteserkenntnis erscheint deswegen die Liebe und zwar besonders die Liebe zu Gott als etwas Unmögliches, Unnatürliches und darum nicht als Begründung, sondern als eine Gefährdung der Ethik. Auch diese göttliche, wunderbare, übernatürliche Art der Liebe muß aufgezeigt werden.

I. Hauptteil: Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Die Anlage zur Liebe.

1. Die religiöse Anlage zur Liebe.

Wenn die Liebe zu Gott durch die Offenbarung Gottes im Menschen erzeugt wird, so setzt diese Offenbarung eine religiöse Anlage im Menschen voraus, an die die göttliche Offenbarung anknüpft.[1]) Diese religiöse Anlage, die ein Werk der Schöpfung ist, ist die Anlage zur Liebe, und zwar zur Liebe Gottes. Die religiöse Anlage ist das dem menschlichen Geiste wesentliche Streben über sich selbst hinaus. Dieses Streben kommt nicht zur Ruhe in der Sinnenwelt, sondern geht über die Welt hinaus. Es ist die Nötigung, sich nicht mit der Welt zufrieden zu geben. Es ist eine Bedürftigkeit, die durch die Welt nicht gestillt wird. Es ist ein Verlangen, ein Begehren, das zur Furcht, zur Angst, zum Grauen vor dem Unbekannten über der Welt und damit zu der Neigung, es zu bezweifeln, zu leugnen, werden kann. Aber es erlischt damit nicht. Es gehört zum Wesen des Menschen, zum Wesen des Geistes. Dieses Suchen oder Fliehen, Begehren oder Fürchten, Verlangen oder Verabscheuen, Ahnen oder Bestreiten ist die Form, in der das Kreaturgefühl uns zum Bewußtsein kommt. Es hat als Erkenntnis die Form der Frage. Es ist die unvermeidliche Frage nach dem Woher der Welt. Es ist die dem menschlichen Geiste innewohnende Wendung nach oben, die aufrechte Haltung des menschlichen Geistes. Es liegt darin keine Flucht aus der Welt in ein unbekanntes Jenseits. Diese Bewegung ist deswegen auch kein Widerwille gegen die Welt, kein Überdruß an ihr, keine Abwendung von ihr, keine Flucht aus ihr. Sie schließt keinen Gegensatz gegen die Welt in sich. Vielmehr wird sie durch die Welt selbst erweckt. Denn die Welt weist durch sich selbst über sich selbst hinaus. Sie sagt nicht, daß die Welt nichts ist, sondern

daß sie nicht alles ist. Sie treibt den Geist über die Welt hinaus und läßt ihn in der Welt nicht zur Ruhe kommen. Sie ist aber nicht notwendig grenzenlos und ziellos. Dies wird sie nur dann, wenn die in ihr liegende Frage keine Antwort und die in ihr sich meldende Bitte keine Erhörung findet. Sie erlischt damit nicht, sondern biegt sich um auf die Welt und wird damit grenzenlos und ziellos.

Dieses Verlangen richtet sich nicht auf Sachen oder Güter, auch nicht auf irgend etwas Formales, sondern es sucht eine Persönlichkeit, ein Du, das dem Ich entspricht, aus dem es entspringt. Indem dieses Suchen nach einem Du über die Welt hinausgeht oder indem das über die Welt hinausgehende Streben zum Verlangen nach einem Du wird, wenn es sich verbindet mit der Frage nach dem Woher der Welt, ist es ein Suchen nach Gott.

Ein Verlangen, das sich auf eine Person richtet, ist in seinem innersten Kern Liebe. Die religiöse Anlage ist Liebe. Religion ist Liebe. Ihr tiefster letzter Grund ist nicht Not, nicht Furcht, sondern Liebe. Der Mensch ist durch die Schöpfung angelegt auf Liebe zu Gott. Sie ist zugleich die religiöse und die ethische Anlage. Denn beide sind eine Einheit. Für die christliche Religion fallen die Frage nach dem Gesetz und die Frage nach Gott zusammen. Es gibt hier nicht eine Religion und daneben von ihr unterschieden eine Moral. In der Liebe zu Gott sind beide eins. Darum ist das Gesetz dem Evangelium untergeordnet.

Wenn der Trieb des Menschen über sich selbst und über die Welt hinaus aus dem tiefsten Wesen des Menschen entsteht, so ist er doch nicht der einzige Trieb, der sich geltend macht. Neben ihm findet sich die Selbstbehauptung, der Trieb zur Selbsterhaltung, der als ein der ganzen Natur innewohnender Trieb natürlich und darum unvermeidlich ist. Die Frage ist, wie sich diese beiden Grundtriebe zueinander verhalten, ob sie in einem solchen Gegensatz zueinander stehen, daß der eine den andern ausschließt und verdrängt, oder ob der eine sich dem andern unterordnet. Es liegt nahe, die Selbstbehauptung als den natürlichen Trieb, auch als den Grundtrieb des Menschen, als den Kern seines Wesens aufzufassen, so daß alle anderen Triebe ihm untergeordnet oder von ihm abgeleitet werden müßten. Wenn es Tatsache ist, daß es dem Menschen wesentlich ist, über sich selbst und über die Welt hinauszustreben, so müßte auch dieser Trieb aus dem Selbsterhaltungstrieb entstehen, ihm untergeordnet sein und sich von ihm aus

verstehen lassen. Nur wenn der Mensch über sich selbst hinausstrebt, kann er sich selbst erhalten. Er verliert sich selbst, wenn er bei sich selbst bleibt. Damit kann aber nicht gesagt sein, daß er über sich hinausstrebt, um sich selbst zu erhalten, daß also der höchste Zweck, das tiefste Motiv des Menschen der Selbsterhaltungstrieb ist, daß er das eigentliche Wesen des Menschen bildet, so daß aus ihm auch die Liebe zu Gott entsteht. Diese Auffassung liegt nahe und ist weit verbreitet. Sie liegt all den Theorien zugrunde, die die Religion aus der Not ableiten. Aus der Sorge um das irdische Leben, aus der Todesangst, aus der Sehnsucht nach ewigem Leben, aus einem schrankenlosen Selbsterhaltungstrieb entwickelt sich das Bedürfnis nach Gott: es ist das Verlangen nach seiner Hilfe in der tiefsten Not, aus der Lebensnot, in der nur der Schöpfer helfen kann. Aus diesem Trieb entsteht alle Religion, mag sie ein Verlangen nach irdischem oder eine Sehnsucht nach ewigem Leben sein. Damit wird die Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb abgeleitet und ihm untergeordnet. Aber auch wenn hiermit das Motiv angegeben ist, das die Religion auslöst, so ist doch ihr eigentliches Wesen nicht erkannt. Denn dann könnte das Streben des Menschen über sich selbst hinaus nicht Liebe sein. Ein Verlangen, das sich auf eine Person richtet, ist nur dann Liebe, wenn es den andern um seiner selbst willen und nicht als Mittel zu einem außer oder über ihm liegenden Zweck verlangt. Eine Liebe, die einen andern um der eigenen Lebenserhaltung willen begehrt, ist nichts weiter als eine erweiterte Selbstsucht: ich brauche dich, darum will ich dich haben. Ein solcher Wille ist nicht Liebe. Sie ist dann nichts mehr als der Wille, „den Zweck eines anderen in seinen Selbstzweck aufzunehmen". Damit habe ich den andern mir untergeordnet. Aus diesem Verhältnis kann z. B. in der Ehe, in der Familie, im Staat die größte Härte folgen. Wen man als Mittel zu einem selbstischen Zweck ansieht, den behandelt man nicht als Person. Eine Person ist immer Selbstzweck. Wenn man Gott als Mittel zu irgendeinem außer ihm liegenden Zweck gebraucht, so behandelt man ihn nicht als Gott. Wenn die Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb abgeleitet wird, so ist sie nicht Liebe.

Darum tritt der Ableitung der Religion aus der Selbstbehauptung der entgegengesetzte Satz gegenüber: In der Liebe zu Gott löst sich der natürliche Selbsterhaltungstrieb völlig auf. Wer liebt, der gibt sich selber hin bis in den Tod. Die Liebe ist eine völlige Vernichtung des Selbsterhaltungstriebes. Er ist Sünde, denn er ist Selbstsucht. Ist

er natürlich und darum unvermeidlich, so folgt daraus, daß der natürliche Wille Sünde ist. Der Selbsterhaltungstrieb an sich ist aber nicht Sünde. Zur Sünde wird er dadurch, daß er jeden anderen Willen sich unterordnet, daß er zum herrschenden Trieb wird. Dann wird er zur Selbstsucht, was er an sich nicht ist. Jede Sucht ist eine zuchtlos gewordene Liebe. Erst im sündigen Menschen hat der natürliche, durch die Schöpfung dem Menschen eingepflanzte Selbsterhaltungstrieb die Form der Selbstsucht. Die Regel, daß jede Sünde die Verkehrung eines gesunden, berechtigten, durch die Schöpfung in den Menschen gelegten Triebes ist, gilt auch von der Selbstsucht. Sie ist eine Verkehrung der Selbstliebe. Diese ist das berechtigte, ja das pflichtmäßige Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Es ist allerdings nicht richtig, das Liebesgebot als ein dreiteiliges Gebot aufzufassen, so daß dem Menschen neben der Liebe Gottes und der Nächstenliebe die Selbstliebe geboten wird. Sie wird, wie Luther[2]) mit Recht hervorgehoben hat, nur als Maßstab für das genannt, was der Mensch dem Menschen schuldig ist: was er selbst für sich beansprucht, das ist ihm auch dem Nächsten gegenüber geboten. Aber es ist dabei nicht vorausgesetzt, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst selbstverständlich in Ordnung wäre. Auch die Liebe des Menschen zu sich selbst entsteht erst dadurch, daß die Selbstsucht überwunden wird.

Wie sich Selbstbehauptung und Selbstliebe voneinander unterscheiden, das wird klar, wenn man sich fragt, was denn der Inhalt des Selbsterhaltungstriebes ist. Augustin hat als die Wurzel aller Liebe die Selbstliebe angesehen. Er nimmt sie als natürliche Tatsache hin. In der Selbstliebe liegt das Verlangen nach Glück, das Augustin ebenfalls als natürliche Tatsache hinnimmt. Jeder, der sich selbst liebt, will glücklich sein. Dies Verlangen ist der Keim der Liebe zum höchsten Gut, zu Gott. Damit hat Augustin den Eudämonismus zur Grundlage der christlichen Liebe gemacht. Die modernen Kritiker Augustins haben hierin den Grundfehler des Christentums Augustins gesehen und gefunden, daß sich an diesem Punkte Luther von Augustin trenne.[3]) Bei Luther und damit im Protestantismus soll das Pflichtbewußtsein das Verlangen nach Glück überwinden. Aber damit wird Luther nur dem Kantischen Rigorismus nahe gerückt wie in anderer Beziehung dem Kantischen Urteil über die Vernunft. Die Frage, die durch Augustin aufgeworfen ist, ist nicht die, ob der Selbsterhaltungstrieb berechtigt ist, sondern die, was sein Inhalt ist, ob es richtig ist,

daß er das Verlangen nach Glück ist. Diese Auffassung ist bei Augustin ein Erbe aus der antiken Ethik, für die der Eudämonismus selbstverständlich ist. Es hilft nichts, dieser Psychologie mit moralischer Entrüstung den Kantischen ethischen Rigorismus als christliche Gesinnung gegenüberzustellen. Die Frage ist, ob die Psychologie Augustins richtig beobachtet ist. Es ist nicht richtig, dem Selbsterhaltungstrieb oder der Selbstbehauptung einen sachlichen Inhalt zu geben, Lust oder Macht oder Ehre oder Ruhm. Immer kann man erwidern, daß, wie man auch diesen Inhalt bestimmt, der Mensch in ihm sein Glück sieht und daß also der Selbsterhaltungstrieb, was auch sein Inhalt ist, immer eudämonistisch ist. Aber der Mensch kann auch Leid und Schmerz und Tod wollen, und diese unzweifelhafte Tatsache läßt sich nicht ohne unnatürliche Künstelei als Verlangen nach Glück auffassen. Richtiger wäre es schon, den Selbsterhaltungstrieb als Wille zum Leben aufzufassen. Dieser liegt außerhalb, ja oberhalb des Gegensatzes von Eudämonismus und Rigorismus. Er ist ein Drang zum Leben, auch wenn mit ihm Unlust, Schmerz und Leid verbunden sind. Er ist fähig, auf Glück und Lust zu verzichten. Aber man könnte ihn immer noch nach dem Worte des Dichters: „Meine Lust ist Leben" als Eudämonismus deuten. Der Selbsterhaltungstrieb besteht in seinem tiefsten Grunde nicht darin, daß der Mensch etwas für sich will, und wäre es das Leben — er will seine „Seele", d. h. er will sich selbst. Ich will mich. Auch wenn er die Seele verliert, will er das nur, um sie in irgendeinem höheren Sinne wiederzugewinnen. Dieser Wille ist nichts weiter als der Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch als ein Ich geschaffen ist. Alles, was er sonst will, folgt aus dem Willen, daß er sich selber will. Wenn dieser Wille natürlich und unvermeidlich ist, so ist damit nicht gesagt, daß nicht auch er zerstört werden kann. Es gibt Formen des Schuldgefühls, in denen der Mensch wünscht: Ich wollte, ich wäre ein anderer, als ich bin. Es gibt Gefühle des Unglücks, wie sie auch in der Bibel zu Worte kommen: Ich wollte, ich wäre nie geboren.[4]) Aber diese Empfindungen sind eben nicht natürlich, sondern der Ausdruck völliger Zerrüttung. An sich ist der Selbsterhaltungstrieb schöpfungsmäßig, sein völliges Erlöschen krankhaft, seine Vernichtung Sünde, seine Überwindung unmöglich. Es ist deshalb nicht möglich, die Liebe als eine völlige Selbstverneinung, als eine Vernichtung des Selbsterhaltungstriebes aufzufassen. Man könnte ihn ja in sich selbst nicht bekämpfen, ohne ihn zugleich in anderen zu bestreiten und zu stören. Das ist aber

nicht Liebe. Denn die Liebe bejaht den andern, sie will ihn. Soll man ihn also lieben wie sich selbst, so liegt in der Nächstenliebe auch der Maßstab der Selbstliebe, wie in dieser der Maßstab der Nächstenliebe.

Im natürlichen, normalen, gesunden Selbsterhaltungstrieb liegt nach der einen Seite hin der Grund der Selbstsucht, aber es liegt in ihm auch die Möglichkeit, der Anknüpfungspunkt für die Liebe, und zwar für die Liebe zu Gott, der Anknüpfungspunkt, nicht etwa der Grund, aus dem die Liebe sich entwickelt. Alle Versuche, aus der Selbstbehauptung oder der Selbstliebe die Entstehung der Nächstenliebe zu begreifen, laufen darauf hinaus, die Liebe als eine auf einen weiteren Kreis ausgedehnte Selbstliebe aufzufassen. Denn vom Wohl dieses weiteren Kreises, dessen Glied der Einzelne ist, hängt das Wohl des Einzelnen ab. Indem er das Wohl des Ganzen will, dessen Teil er ist, will er sein eigenes Wohl. Wenn dieser Zusammenhang und damit das Recht dieses sozialen Willens auch nicht zu bezweifeln ist, so ist damit doch das Motiv der Liebe nicht gefunden. Sie entsteht niemals aus der Erkenntnis der sozialen Bedingungen des eigenen Wohls. Die Gesinnung, die daraus entsteht, ist nicht Liebe, denn dieses Denken bleibt immer egoistisch. Ich will das Wohl des Ganzen, weil ich mein eigenes Wohl will. Über die Grenze des eigenen Ich geht der Wille dann doch nicht hinaus. Die Ethik entspricht der Erkenntnistheorie, nach der die menschliche Erkenntnis die Schranke des eigenen Bewußtseins niemals überschreitet.[5]) Der Übergang eines Willens auf einen andern, das Hinausgehen des Willens über die Grenze des Bewußtseins in ein Du hinein, oder auch sein Zusammenschluß mit einem anderen zu einem Wir — ist das auf dem Gebiete des Willens dem Problem der Erkenntnistheorie entsprechende Problem. Die Ableitung aller Liebe aus der Selbstliebe entspricht dem Grundsatz, daß der Mensch niemals über sich selbst hinauskommt, weder im Erkennen noch im Wollen. Ein Gedanke oder ein Wille, der im Menschen selbst entspringt, kommt auch niemals über ihn selbst hinaus. Der Wasserstrahl steigt nach dem Gesetz der kommunizierenden Röhren nicht über die Höhenlage hinaus, in der er entspringt. Deswegen muß alle Erkenntnis dem Selbstbewußtsein und alle Liebe der Selbstliebe untergeordnet werden.

Damit ist die Selbstverleugnung geleugnet, die in jeder echten Liebe liegt. Sie schließt nicht: ich, also du — sondern: nicht ich, sondern du. Diese Selbstverleugnung liegt in jeder Liebe, und es fragt sich, wie

sie sich mit der Selbstbehauptung vereinigt. Das Gesetz der Liebe ist nicht das Glück, sondern das Opfer, der Verzicht, die Hingabe. Die Liebe kann also dem Selbsterhaltungstrieb nicht untergeordnet werden, aber sie kann ihn auch nicht vernichten. Über diesen scheinbaren Widerspruch kommt man nicht hinaus, wenn man die Liebe aus dem menschlichen Willen ableitet. Das ist nicht erst deswegen unmöglich, weil der Mensch ein Sünder ist, sondern deswegen, weil er ein Ich ist, das notwendigerweise sich selber wollen muß. Man überwindet diesen Widerspruch nicht, wenn man die Liebe von ihrer religiösen Wurzel ablöst. Sie würde, wenn sie Selbstverleugnung sein soll, zu einer Hingabe an Menschen, die unnatürlich, unmöglich und darum unsittlich ist, zu einer Menschenknechtschaft, in der der Mensch seine Selbständigkeit, seine Ehre, seine Würde, seine Freiheit verlieren würde. Die Entstehung der Liebe aus der Selbstbehauptung ist Menschen gegenüber nicht möglich. In jedem Menschen bleibt als innerster Kern ein Für-sich-sein, ohne welches er auch für andere Menschen jeden Wert verlieren würde. Wenn man also die Liebe in ihrem tiefsten Wesen als Menschenliebe auffaßt und also von ihrer religiösen Wurzel abschneidet, so ist es unmöglich, sie zur Grundlage der Ethik zu machen, und es ist begreiflich, daß man auf diese Begründung der Ethik in der Philosophie und sogar in der Theologie verzichtet. Es hilft auch nicht, wenn man sich daran erinnert, daß das Subjekt der Liebe eine Gemeinschaft ist und daß persönliche, individuelle Liebe nur zur Tat werden kann innerhalb einer Gemeinschaft, deren Wille die Liebe ist. Denn es fragt sich ja, wie denn ein solcher gemeinsamer Wille entsteht. Er durchbricht ja dann die Schranken des Bewußtseins nicht nur, indem er sein Ziel sucht, sondern schon in seiner Entstehung, in seinem Quellpunkt, nicht nur im Objekt, sondern schon im Subjekt.

In diesem Übergang eines Willens in einen anderen, dem Hinausgehen des Willens über die Grenzen des Bewußtseins, in diesem Eingehen eines Ich in ein Du und zugleich in der Zusammenfassung mit einem anderen, mit einer Gemeinschaft zu einem Wir liegt der wunderbare Grundzug aller Liebe, ein übernatürliches Geheimnis. Dieses Eindringen eines Willens in einen anderen, in ein verschlossenes Inneres, entspricht dem Hinaustreten unseres Erkennens über die Schranken des Bewußtseins in seinen Gegenstand, es ist das Herankommen ans Objekt, ja das Hineinkommen ins Objekt. Es läßt sich von diesem entsprechenden Rätsel nicht trennen, denn auch Liebe ist ein Erkennen, ja nur die Liebe

ist ein wirkliches Erkennen. Sie ist nicht nur ein Erkennen, sondern ein innerliches Verstehen, ein Einfühlen, ein Mitempfinden. Aber die Liebe geht auch noch darüber hinaus. Denn die Fähigkeit, sich in ein fremdes Wesen einzufühlen, könnte man noch erklären als „ein Wiedererkennen dessen, was jeder in sich selbst kennt," als ein Verstehen nach den Empfindungen, die in jedem Ich denen in einem fremden Ich entsprechen nach der Regel: Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz. Alles intuitive, mitfühlende Verstehen beruht darauf, daß man in sich selbst verwandte Regungen kennt. Je reicher das eigene innere Erleben ist, desto größer ist die Fähigkeit, einen anderen zu verstehen, desto sicherer ist es, daß ein drüben angeschlagener Ton in mir widerklingt. Aber mit dieser von vorneherein gegebenen Übereinstimmung der Seelen ist die Tatsache, um die es sich handelt, noch nicht erklärt, nicht einmal richtig bestimmt. Denn es handelt sich nicht nur um ein Mitempfinden, Einfühlen, Verstehen, die geheimnisvolle Tatsache ist nicht nur ein Wahrnehmen, sondern ein Wirken, ein Einwirken, ein Einfluß auf ein fremdes Ich, ein gestaltendes Eingreifen in sein inneres Wesen. Was man an einem anderen liebt, das bringt man zur Entwicklung, was man nicht liebt, das hemmt man. Ja noch mehr die Liebe hat eine aktive, erzeugende Kraft, die in den andern etwas hineinlegt, was nicht aus ihm stammt. Diese produktive Kraft der Liebe läßt sich aus einer von vorneherein bestehenden Übereinstimmung nicht erklären. Die Liebe, die in ein fremdes Wesen eingreift, bleibt so lange unverständlich, als man sie von ihrer religiösen Wurzel ablöst — oder richtiger gesagt: sie kann nur aus dieser Wurzel entstehen und ist darum nur von da aus zu verstehen. Man muß dann bei dem Urteil stehenbleiben: „Worauf die Überbrückung der Transzendenz beruht, das gerade ist das ewig Rätselhafte und Metaphysische im Problem der Nächstenliebe"[6]) Die christliche Begründung der Nächstenliebe ist nicht metaphysisch, sie ist etwas anderes als die Schopenhauersche Mitleidstheorie. Die beruht auf dem stoisch oder pantheistisch gedachten metaphysischen Zusammenhange aller Wesen. Aber Liebe beruht gerade auf der Unterscheidung von Ich und Du. Die Kraft der Liebe, Gemeinschaft zu stiften, bleibt so lange unverständlich, als man nicht erkennt, daß der menschliche Wille wie das menschliche Erkennen eingerückt, eingeschlossen, hineingenommen ist in ein allumfassendes, alldurchdringendes Erkennen und Wollen, d. h. nur durch Einigung mit dem Willen Gottes kann der menschliche Wille über sich selbst hinaus in einen anderen

Willen eindringen. Damit wird zugleich die Selbstverleugnung möglich und verständlich, die immer unmöglich erscheint und unverständlich bleibt, wenn doch alle Liebe sich mit der Selbstbehauptung verbinden, ja aus ihr entstehen soll. Auch diese Entstehung aus der Selbstbehauptung ist nur möglich Gott dem Schöpfer gegenüber. Weil die Liebe als Liebe zu Gott entsteht, so kann sie in der Einigung mit dem Willen Gottes die Schranken des Bewußtseins durchbrechen.

Der Antrieb zu diesem Hinausstreben über sich selbst liegt aber im Selbsterhaltungstrieb. Wenn man Liebe nicht einfach als wohlverstandenen Egoismus auffassen will, so ist es nicht möglich, sie aus dem Selbsterhaltungstrieb unmittelbar abzuleiten. Es bleibt bei der Regel, daß jedes Verhältnis zu Gott nur aus Gott selbst entsteht. Liebe zu Gott entsteht nur aus der Liebe Gottes. Sie wird durch die Liebe Gottes erzeugt und ist also ein Werk der Offenbarung göttlicher Liebe. Die Frage ist aber, woran die Liebe Gottes im Menschen anknüpft. Es handelt sich nicht darum, daß irgendein natürlicher Trieb des Menschen zur Liebe entwickelt wird, daß also der Selbsterhaltungstrieb über das Individuum hinaus erweitert wird, sondern darum, daß im Selbsterhaltungstrieb des Menschen die Liebe zu Gott durch Gottes Liebe erzeugt wird. Im Selbsterhaltungstrieb liegt nicht von vorneherein der Wille zur Liebe. Auch in bezug auf die Liebe gilt die Regel, daß der Inhalt des menschlichen Geistes sich nicht aus ihm selbst, aus einer schöpferischen Anlage entwickelt, sondern daß er in seinem ganzen Umfang aus der Erfahrung stammt. Aber sie setzt ein Organ, eine Anlage, eine Empfänglichkeit im Menschen voraus. Der Selbsterhaltungstrieb aber ist empfänglich für erfahrene Liebe. Eine ursprüngliche Sehnsucht nach Liebe als eine von vorneherein vorhandene Anlage im Menschen anzunehmen, ist psychologisch nicht gerechtfertigt. Es steht mit der Anlage zur Liebe wie mit jeder anderen Anlage des Menschen, sie wird erst durch die Erfahrung geweckt. Wer Liebe noch nicht erfahren hat, der kennt sie nicht, verlangt nicht nach ihr und entbehrt sie nicht. Erst dadurch, daß der Mensch Liebe erfährt, lernt er sie kennen und verlangen. Nicht nur die Liebe selbst, sondern schon die Sehnsucht nach Liebe muß im Menschen erst durch Liebe erweckt werden. Die Liebe ist eine Bejahung des Menschen und damit eine Bestätigung seines Selbsterhaltungstriebes, eine Zustimmung zur Selbstbehauptung des Menschen. Der Selbsterhaltungstrieb verbindet sich mit dem Kreaturgefühl. Weil der Mensch weiß, daß er als Gottes Geschöpf

von Gott bejaht und gewollt wird, so hat er ein Recht, sich selber zu wollen. Wenn der Grundtrieb des Menschen der Selbsterhaltungstrieb ist, so ist er nicht nur aktiv, sondern er besteht in dem Willen, bejaht zu sein. Es hilft nicht, wenn ich selbst mich bejahe und mich will, wenn ich nicht bejaht, gewollt werde. In dem Willen, sich selbst zu erhalten, liegt noch nicht die Kraft dazu. Die Selbstbejahung schließt also den Wunsch in sich, bejaht zu sein, der Selbsterhaltungstrieb den Wunsch, erhalten zu werden. Dieses Verlangen schließt das Kreaturgefühl in sich. Denn nur der Schöpfer kann das Geschöpf erhalten. Der Selbsterhaltungstrieb als der Wille, bejaht und erhalten zu werden, richtet sich immer bewußt oder unbewußt auf den Schöpfer. Nur ihm gegenüber hat er Sinn. Er ist das nach vorwärts gewandte Kreaturgefühl. Es ist der Wunsch, von Gott geliebt zu sein, ein auf Gott gerichteter Wille.

Wenn dieser Wunsch sich ausspricht, d. h. sich vollendet, so wird er zum Gebet. Das ist der erste ursprüngliche Inhalt des Gebetes. Es ist der auf Gott gerichtete Wunsch, geliebt zu sein. In dieser Form tritt der Wille zur Liebe ursprünglich ins Bewußtsein, so entsteht er. Er ist die Bitte um Leben. Diese Bitte ist in der Form eines unausgesprochenen Wunsches auch dann da, wenn das Gottesbewußtsein nicht wach ist, wenn es dem Menschen nicht zum Bewußtsein kommt, wohin dieses Verlangen sich wendet. Es ist da, und es verbindet sich mit dem Trieb des Menschen über sich selbst und über die Welt hinaus, d. h. mit dem religiösen Grundgefühl, das wie jedes Grundgefühl erst durch die Erfahrung zum Bewußtsein kommt, erweckt und verstanden wird. Wenn der Mensch erfährt, daß er von Gott anerkannt, gewollt, bejaht, daß sein Selbsterhaltungstrieb bestätigt wird, so ist diese göttliche Bejahung des Menschen die ursprüngliche Erfahrung der Liebe Gottes. Aus dieser Erfahrung, von Gott geliebt zu sein, entsteht die Sehnsucht nach Gottes Liebe. Die Freude daran, geliebt zu sein, ist der Keim der Liebe. Schon in dem Verlangen, geliebt zu sein, ist dieser Keim vorhanden. Mag ein Mensch für sich selbst die Pflicht der Liebe nicht anerkennen, er muß die Liebe anerkennen und bejahen, die er erfährt. Nichts ist liebenswert als Liebe und nichts erweckt Liebe als Liebe. Sie ist immer Gegenliebe. Sie ist nicht nur das höchste, sondern das einzige Gut. Jedes Begehren richtet sich auf ein Gut. Zu einem Gut wird ein Besitz oder ein Erlebnis nur dadurch, daß es aus einer Persönlichkeit und zwar aus der Liebe einer Per-

sönlichkeit stammt. Sonst bleibt es sachlich und äußerlich, dringt nicht in die Tiefe der Persönlichkeit ein. Nur ein aus der Tiefe einer Person stammendes Erlebnis dringt in die Tiefe der Persönlichkeit ein; nur ein solches Erlebnis, das in die Tiefe der Persönlichkeit eindringt, ist ein Gut. Nur durch die Liebe, aus der es stammt, wird ein Erlebnis zu einem Gut und damit zum Glück. Nur erfahrene Liebe ist Glück. Kein rein sachlicher Besitz und kein rein äußeres Erlebnis kann Glück sein, weil es nicht in die Tiefe der Persönlichkeit eindringt. Wenn der Selbsterhaltungstrieb zum Verlangen nach sinnlichem Genuß oder sachlichem Besitz oder äußeren Erlebnissen wird, so ist er nichts als ein selbstsüchtiger Eudämonismus. Wenn er aber ein Verlangen nach Liebe oder Freude an der Liebe ist, so ist er auch der Keim der Liebe. Darum ist jedes Begehren in seinem tiefsten Kern, auch wenn es sich selbst nicht versteht, ein Verlangen nach Liebe.[7]) Zum Bewußtsein kommt dieses tiefste Wesen des Willens dem Menschen erst in dem Augenblick, in dem er Liebe erfährt. Überwunden wird die Selbstsucht, die in jedem Verlangen nach Glück liegt, nicht durch einen Verzicht auf alles Glück sondern nur dadurch, daß aus dem Verlangen nach Glück das Verlangen nach Liebe wird. Dies ist das berechtigte, reine und durch die Schöpfung in den Menschen hineingelegte tiefste Wesen alles Strebens nach Glück. Indem es befreit wird, wird der Eudämonismus überwunden. Die Erfahrung der Liebe Gottes besteht in all den Erlebnissen, durch die der Selbsterhaltungstrieb des Menschen, sein Wille zum Leben anerkannt, bestätigt und befriedigt, durch welche sein Ich bejaht wird. Das sind alle die Gaben, durch die das Leben des Menschen erhalten wird. Sie erwecken unwillkürlich das Gefühl der Dankbarkeit, das immer eine Persönlichkeit sucht, auf das es sich richtet. Die Liebe beginnt, eben weil sie nur aus Liebe entsteht, mit Dankbarkeit. Diese Dankbarkeit wird nicht erst durch die Gnade Gottes erweckt, sondern durch alle Gaben, in denen sich der Schöpfer offenbart. Deswegen schließt die Erklärung des ersten Artikels bei Luther mit den Worten: „Des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin.“ Das ist die Liebe in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe: Dankbarkeit, Anbetung und Gehorsam.[8])

Dieses Ergebnis ist aber nicht der selbstverständliche Erfolg der zwiespältigen Erfahrung. Denn durch die Erfahrung wird der Selbsterhaltungstrieb des Menschen nicht nur bestätigt, anerkannt und befriedigt, sondern auch durchkreuzt. Der Wille zum Leben wird verneint,

und zwar durch objektive Erlebnisse. Wenn sich diese Erfahrungen mit der Gewißheit Gottes verbinden, so entsteht aus ihnen das Schuldgefühl. Nicht der Inhalt dieser Erlebnisse weckt das Gewissen, sondern die Gewißheit Gottes, die sich mit ihnen verbindet. Nicht aus dem Leid, sondern aus dem Schuldbewußtsein, das sich mit ihm verbindet, entsteht der Zweifel an der Liebe Gottes. Aus dem bösen Gewissen entsteht eine Furcht Gottes, die nicht normal bleibt, sondern sich zur Angst steigert oder zur Gleichgültigkeit abstumpft. Damit ist die Liebe zu Gott zur Unmöglichkeit geworden. Die Verneinung Gottes entsteht immer aus der vielleicht nicht zum klaren Bewußtsein gekommenen Empfindung, von Gott verurteilt zu sein. Dagegen lehnt sich die Selbstbehauptung des Menschen auf. Sie wird durch das Schuldgefühl zu einem Nein zu Gott, welches ein Widerhall eines Nein Gottes zum Menschen ist. Stoßen solche Erfahrungen aber auf ein klares begründetes Gottesbewußtsein, so reizen sie zum Haß gegen Gott. Der Haß gegen Gott kommt zum Bewußtsein in der Form des Widerspruchs und Widerwillens gegen den Gottesgedanken und seine Bekenner.[9]) Er ist „der Wille des Fleisches", wie Paulus sagt. Aus dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen kann Liebe oder Haß entstehen, je nachdem er von Gott bejaht oder verneint wird. In dieser doppelten Möglichkeit liegt eine unvermeidliche Krisis, die Nötigung zu einer Wahl, einer Entscheidung, durch die die in jeder Liebe liegende Möglichkeit des Hasses ausgetilgt, überwunden wird. Die Selbstsucht, die im Selbsterhaltungstrieb liegt, wird durch die Liebe, die aus ihm entsteht, nur verdrängt, nicht überwunden. Darin liegt die Gefahr, daß die verdrängte Selbstsucht, wenn sie gereizt wird, zum Vorschein kommt, so daß die Liebe in Haß umschlägt. In jedem positiven Willen liegt die Möglichkeit, daß er in sein Gegenteil, das in ihm latent ist, umschlägt. Diese Gefahr muß überwunden werden.

Die Liebe beginnt, wie festgestellt ist, eben weil sie immer Gegenliebe ist, mit Dankbarkeit. Aber Dankbarkeit wird durch Gaben nur dann erweckt, wenn das Geben wirkliche Liebe ist. Liebe ist es dann, wenn der, der gibt, mit dem, was er gibt, sich selber gibt. Alles andere Geben ist Härte und wird auch als solche empfunden. Das Bedürfnis, die Lust am Geben kann aus einem äußeren oder inneren Reichtum entspringen, den der Geber, indem er von seinem Eigentum mitteilt, sich selber und dem Empfänger zum Bewußtsein bringt. Dann liegt im Geben immer eine Erhebung über den, dem man gibt, die der Geber

selbst genießt und die dem Empfänger absichtlich oder unabsichtlich zum Bewußtsein gebracht wird, wodurch er erniedrigt wird. Er wird abhängig gemacht und diese Abhängigkeit wird ihm zu fühlen gegeben. Diesen erniedrigenden Grundzug hat das Geben nur dann nicht, wenn es aus wirklicher Liebe stammt, d. h. wenn es Hingabe der Persönlichkeit ist. Damit ist alle Überheblichkeit, die sich mit dem Geben verbindet, überwunden. Nur mit einem solchen Geben wird Gegenliebe geweckt, d. h. der Empfänger nimmt mit der Gabe den Geber hin. Erst dies ist Liebe. Damit wird aus dem Verlangen nach einer Gabe, nach Hilfe ein Verlangen nach einer Person. Dadurch wird das aus dem Selbsterhaltungstrieb entspringende Verlangen nach einer sachlichen Hilfe zur Liebe, d. h. zum Verlangen nach einer Person. So entsteht aus der Liebe Gottes die Liebe zu Gott. Denn zur Liebe wird das göttliche Schaffen und Regieren dadurch, daß Gott sich in ihm offenbart, d. h. in ihm sich selber gibt. Indem er seinen Sohn gibt, gibt er sich selber, indem er seinen Geist gibt, gibt er sich selber: dieser Selbsthingabe Gottes ordnet sich all sein Geben unter: sollte er uns mit ihm nicht alles geben?[10]) Wenn also aus dem Selbsterhaltungstrieb das Verlangen nach Schutz, nach Kraft, nach Hilfe Gottes entsteht, so entsteht daraus, daß Gott mit diesen Gaben sich selbst gibt, für den Menschen das Angebot, Gott selber hinzunehmen. Darin ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, Gott zu lieben. Diese Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, d. h. das Verlangen nach göttlicher Hilfe wird zur Sehnsucht nach Gott erst dadurch, daß der Mensch nicht Gottes Gaben, sondern ihn selber verlangt.

Diese Befreiung des Selbsterhaltungstriebes von der Selbstsucht, also diese Entstehung der Liebe aus der Selbstbehauptung entsteht nicht aus dem menschlichen Willen selbst, sondern nur dadurch, daß der Mensch, nachdem er ein göttliches Geben erfahren hat, ein göttliches Nehmen erlebt, durch welches Gott dem Menschen nicht mehr seine Hilfe und seinen Schutz zuteil werden läßt, in welchem er ihm keine sachliche Gabe mehr gibt, sondern nur noch sich selbst, seine Gemeinschaft erfahren läßt. Erst aus dieser Erfahrung eines göttlichen Nehmens, das dem göttlichen Geben folgt, entsteht die Liebe zu Gott, die sagen kann: wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.[11]) Dies ist der höchste, nie überbotene Ausdruck wirklicher und vollkommener Liebe, es ist das Bekenntnis der vollkommenen Religion.

Durch die Erfahrung der Liebe Gottes ist der Mensch erst dann von jeder Selbstsucht befreit, wenn aus aller Erfahrung von Gottes Hilfe und Schutz, von seinem Geben und seinem Nehmen dieses Verlangen nur nach Gott entstanden ist. Eine solche Selbstlosigkeit ist nur dem Schöpfer und keinem Menschen gegenüber möglich und berechtigt. Zu ihr gehört ebenso die Erfahrung eines göttlichen Nehmens und Versagens wie die eines göttlichen Gebens. Erst in ihr liegt eine wirkliche Befreiung von allem selbstsüchtigen Eudämonismus. Hier wirkt nicht nur Lust, sondern ebenso Leid. Nur aus beidem zusammen entsteht Liebe. Aber alle Liebe enthält in sich den Willen, das Bedürfnis zu geben. Liebe zu Gott hat deswegen nicht zuerst die Form der Hingabe, sondern der Hinnahme. Wenn die Liebe als Hinnahme beginnt, so vollendet sie sich doch als Hingabe. Schon in allem Geben und Schenken liegt ein Verzicht auf den eigenen Besitz und Genuß dessen, was man gibt, eine Selbstverleugnung, ein Opfer. Aber auch dieser Verzicht wird zur Liebe erst dadurch, daß in ihm eine Hingabe der Person liegt. Besteht die Liebe Gottes darin, daß er sich selbst dem Menschen hingibt, so besteht die Gegenliebe des Menschen darin, daß er sich selbst Gott hingibt. Die Liebe wird aus einem Empfangen zur Tat, aus der Rezeptivität zur Aktivität, zur Selbsthingabe. Eine Selbsthingabe, die ein Verzicht auf den eigenen Willen ist, eine Hingabe der Persönlichkeit ist Menschen gegenüber weder möglich noch berechtigt. Sie wäre Menschen gegenüber ein Verzicht auf die Selbständigkeit, die der Kern der Persönlichkeit ist, auf die Freiheit, Ehre und Würde, die zum Wesen des Menschen gehören. Der Widerspruch und der Widerwille gegen eine solche Menschenknechtschaft ist berechtigt, natürlich und sittlich. Ein vollkommener Verzicht auf jeden Eigenwillen ist nur dem Schöpfer gegenüber möglich und notwendig. Jedem Menschen gegenüber würde der Mensch dadurch sich selbst verlieren, ohne sich wiederzufinden. Und doch kommt es ohne einen solchen vorbehaltlosen Verzicht nicht zu einer Liebe, aus der die Selbstsucht ausgetilgt ist. In der völligen Hingabe an den Schöpfer dagegen ist der Selbsterhaltungstrieb nicht vernichtet, sondern überwunden. Denn dem Schöpfer kann der Mensch sich hingeben, weil er sich wiederfindet. Indem er Gott findet, verliert er sich selbst und findet sich selbst wieder. Indem er seine Seele an Gott verliert, findet er sie. Der Schöpfer gibt nicht ohne zu nehmen und er nimmt nicht ohne zu geben. Deswegen liegt in dem völligen Verzicht auf sich selbst, auf die Seele doch nicht der

Wille der Selbstvernichtung, sondern die Überzeugung und der Wille, sich selbst zu erhalten. Dieser Wille wird zunächst aufgegeben. Der Mensch erhält sich nicht, ohne sich zunächst hinzugeben, seine Seele zu verlieren. Aber der Selbsterhaltungstrieb kehrt in der Liebe zu Gott in einer von jeder Selbstsucht gereinigten Form wieder.

Dieser Durchgang durch einen vollkommenen Verzicht ist notwendig, weil der Mensch sündig ist. Der Selbsterhaltungstrieb wird zur Selbstsucht, d. h. zur Sünde. Aus ihr entsteht aber die Liebe, nicht dadurch, daß die Selbstsucht vermindert oder geschwächt oder gehemmt oder gemieden, sondern nur dadurch, daß sie getötet wird. Der reine Wille entsteht aus dem selbstsüchtigen Willen nur dadurch, daß der eigene Wille aufgegeben wird. Dieser vollkommene Verzicht auf den eigenen Willen, der sich in dem Wort ausspricht: nicht mein, sondern dein Wille geschehe,[12]) ist der Grundakt, der aller Liebe zugrunde liegt. Die christliche Liebe ist eine Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, darum ist sie selbst ein Sterben und Auferstehen, eine Wiedergeburt, eine Bekehrung.[13])

2. Die Selbstliebe.

Wenn durch die Liebe zu Gott aus dem Selbsterhaltungstrieb die Selbstsucht ausgeschieden wird, so wird er zur Selbstliebe. Alle Selbstsucht ist nur eine Verkehrung der normalen Selbstliebe. Wenn man mit Recht von Pflichten des Menschen gegen sich selbst spricht, und wenn sich in der Liebe alle Pflichten zusammenfassen, dann ist auch die Selbstliebe nur darum ein Recht des Menschen, weil sie eine Pflicht ist, in die sich alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst zusammenfassen. Man kann nicht wie Augustin die Selbstliebe als die natürliche Quelle aller Liebe voraussetzen, sondern die Frage ist, wie aus der natürlichen Selbstsucht des Menschen die Selbstliebe entsteht. Dies geschieht durch die Liebe zu Gott: aus ihr entsteht mit der Nächstenliebe auch die Selbstliebe.

Selbstsucht ist nicht Selbstliebe. Der selbstsüchtige Mensch liebt überhaupt nicht, auch nicht sich selbst. Auch die Liebe wird durch die Selbstsucht zur Leidenschaft und Eifersucht. Die Voraussetzung für alle Liebe ist die Erkenntnis dessen, den man liebt! Liebe beginnt mit Verständnis. Diese Regel gilt auch von der Selbstliebe: solange es dem Menschen nicht möglich ist, sich selbst zu erkennen, ist er auch nicht fähig, sich selbst zu lieben. Selbsterkenntnis aber ist nicht selbstverständ-

lich. Der Mensch lernt sich nicht durch Selbstbetrachtung, durch Innenschau kennen. Schon die Neigung zur Selbsterkenntnis ist nicht von selbst da. Von Natur bedarf der Mensch einer gewissen Selbsttäuschung. Er meidet und scheut die Selbsterkenntnis und flieht deswegen die Einsamkeit. Die Fähigkeit, sie zu ertragen, und das Bedürfnis nach ihr neben dem nach Gemeinschaft ist ein Beweis, daß das Selbstbewußtsein im Gleichgewicht ist, d. h. daß es seinen Mittelpunkt, weil über sich, so in sich hat und nicht außer sich. Dieses ist der Fall bei allem Egoismus, daher die Sucht, das Gleichgewicht herzustellen durch ein beständiges ruheloses Begehren. Die Selbsterkenntnis kommt nicht zustande durch Selbstbetrachtung. Sie ist ein Reflex. Hier gilt in besonderem Sinne die Regel: ich erkenne, wie ich erkannt bin.[14]) Wie alle unsere Erkenntnis auf dem Erkennen Gottes beruht und darin besteht, daß unser Denken in dieses objektive Erkennen aufgenommen und eingerückt wird, so beruht besonders unsere Selbsterkenntnis darauf, daß wir von Gott erkannt sind. „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel"[15]) — das gilt vor allem, wenn wir uns selber sehen wollen. Selbsterkenntnis ist indirekt: wir spiegeln uns in einem anderen Erkennen. Wenn unsere Selbsterkenntnis nicht Selbsttäuschung sein soll, so muß sie die Widerspiegelung des Erkennens des Schöpfers sein, dessen Werk wir sind: wir haben uns nicht selbst gemacht und darum kennen wir uns nicht selbst. Denn man erkennt nur vollkommen, was man gemacht hat. Die Erkenntnis ist aber die Voraussetzung, der Grund und Anfang aller Liebe. Wie wir zur Erkenntnis Gottes nur dadurch kommen, daß Gott uns erkennt, so kommen wir zu einer wahren Selbstliebe nur dadurch, daß Gott uns liebt. Die Selbstliebe ist ein Widerhall der Liebe Gottes, wie unser Ich ein Echo des schöpferischen göttlichen Ich ist. Wie ich mich nur erkennen kann, weil Gott mich erkennt, so kann ich mich auch nur lieben, weil Gott mich liebt. Gott liebt den Menschen als sein Geschöpf und sein Ebenbild, und darum ist alle Selbstliebe darin begründet, daß wir Gottes Geschöpf und Ebenbild sind. Darauf beruht Recht, Pflicht und Möglichkeit der Selbstliebe. In unserem Verhältnis zu uns selbst spiegelt sich das Verhältnis Gottes zu uns wider. Unsere Selbstbeurteilung ist ein Widerhall des Urteils Gottes über uns, seines Nein und seines Ja. Mit der Selbstsucht ist ein Selbstbewußtsein verbunden, das eine vollkommene und endgültige Selbstbejahung und Selbstbehauptung ist. Wenn man alle Selbstliebe als Selbstsucht verwirft, so hält man eine reine und endgültige vollständige

Selbstverurteilung für die normale Form des Selbstbewußtseins. Das entspricht schon nicht dem Selbstbewußtsein des orthodoxen Luthertums, das Paul Gerhard so ausspricht:

„An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd,
was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert.“[16])

Dieses Bekenntnis ist ein Widerhall des Wortes: „Ein Wohlgefallen Gott an uns hat.“ Dieses Wohlgefallen Gottes an uns ist der Grund der Selbstliebe.

Daß Selbstsucht und Selbstliebe zu unterscheiden sind und daß man Selbstverleugnung und Selbstbehauptung unterscheiden muß, wird auch vom Idealismus anerkannt, wenn hier als Gegenstand der Liebe und der berechtigten pflichtmäßigen Selbstliebe das Ideal des Menschen im Unterschied von seiner Wirklichkeit angesehen wird. Liebe aber und also auch Selbstliebe ist immer ein Verhältnis zu einer wirklichen Person. Diese Unterscheidung kann eine wirkliche Liebe nur dann ausdrücken, wenn das Ideal, wenn auch nur der Anlage nach, im Menschen Wirklichkeit ist. Gilt es nur als ein ihm vorschwebendes Ziel, so erweckt es keine wirkliche Liebe, die immer dem ganzen Menschen gilt und ihn mit seinen Fehlern gelten läßt — oder das Verhältnis wird zu einer Illusion, die sich ein Phantasiebild von dem andern macht, eine Täuschung, die nur in einer Enttäuschung enden kann, wofür die Geschichte des Idealismus Beispiele genug bietet. Diese Täuschungen sind um so gefährlicher, wenn es sich nicht um Liebe zu andern, sondern um Liebe zu sich selbst handelt. Soll aber mit dem, was der Liebe wert ist, ein im Menschen liegender Keim oder Kern bezeichnet werden, der zur Entwicklung kommen soll, so unterscheidet sich dieser Gedanke nicht wesentlich von dem des Ebenbildes Gottes als dem Gegenstand der Selbstliebe.

Wenn die Selbstliebe des Menschen durch die Liebe Gottes geweckt wird, so wird damit das Urteil des Menschen über sich selbst bestimmt. Es ist geregelt, wenn es dem Urteil Gottes entspricht, denn es ist eine Zustimmung zur Verurteilung und zur Gnade Gottes. Damit scheiden aus der Selbstbeurteilung des Menschen alle abnormen Urteile und Empfindungen aus. Es gibt eine mißlingende Reue, der das Urteil des Apostels gilt, daß die Traurigkeit der Welt den Tod wirkt.[17]) Sie hat etwas Vernichtendes. Alle Urteile, die eine vollständige Selbstvernichtung bedeuten bis zum Selbstmord hin, gehören unter das Urteil, daß der Tod der Wille des Fleisches ist. Es wäre

falsch, sie wegen ihrer Schärfe als begründet und berechtigt, als eine besonders ernste Form der Buße anzusehen. Das Gewissensurteil ist nicht als solches das Urteil Gottes. Es kann eine Täuschung sein, wenn es den Menschen frei spricht, aber auch wenn es ihn verurteilt. Das wird auch im Neuen Testament anerkannt: „Wenn uns unser Herz verurteilt, so ist Gott größer als unser Herz und erkennt alles."[18]) Nicht jedes Reuegefühl ist berechtigt. Die Reue kann zur Selbstverachtung, zum Ekel, zum Haß gegen sich selbst, zu einem vernichtenden Schamgefühl werden. Verkehrt ist auch jeder Spott des Menschen über sich selbst: er zeigt nur, daß der Mensch sich selbst nicht ernst nimmt. Auch Mitleid mit sich selbst ist nicht etwa, wie die Schopenhauersche Metaphysik dem Menschen vorreden könnte, eine normale, sondern eine verkehrte Empfindung.

Alle diese Empfindungen sind nicht Buße sondern nur Rückschläge gegen ein übersteigertes Selbstbewußtsein. Sie verlaufen nach dem Gesetz der Pendelschwingung, und die Gefahr besteht darin, daß der Mensch sich später ihrer schämt und sie verleugnet. Denn sie entstehen aus der Sünde und nicht aus dem Urteil Gottes über sie. Es wiederholt sich in ihnen nicht das bejahende, sondern nur das verneinende Urteil Gottes über den Menschen. Sie sind auch nicht etwa Wirkungen des Gesetzes, sondern nur Wirkungen der Sünde selbst, d. h. des versagenden Gottesbewußtseins. Im Urteil Gottes liegt über der Verneinung immer die Bejahung des Menschen, durch die ihm die Selbstachtung ermöglicht wird, die Bestätigung der Ehre und Würde, die ihm als Geschöpf und Ebenbild Gottes zukommt, die wiederzugewinnen er berufen ist, die jedermann an jedem anderen Menschen anzuerkennen und daher auch an sich selbst zu ehren verpflichtet ist.

Das Kennzeichen der normalen Selbstbeurteilung ist, daß die Sünde als Verletzung der Ehre und Würde des Geschöpfes und Ebenbildes Gottes empfunden wird. Es gibt Verirrungen, durch die die Selbstachtung des Menschen mit Vernichtung bedroht ist. Damit verbindet sich die Gefahr immer tieferer Verirrung nach dem Wort des gefallenen Sünders: „meine Sünde ist zu groß, als daß sie mir vergeben werden könnte."[19]) Es gibt in der Tat „Verbrecher aus verlorener Ehre". Diese schwere moralische Gefahr ist nur dadurch zu überwinden, daß die Selbstachtung des Menschen wiederhergestellt wird. Sie kann durch Minderwertigkeitsgefühle verlorengehen, die mit Buße nichts zu tun haben. Daraus entwickelt sich dann ein krank-

haftes Geltungsstreben, das ebenfalls kein gesundes Selbstbewußtsein ist, sondern ein Streben nach Anerkennung.

Diese moralische Gefahr ist nur zu überwinden, wenn die Selbstachtung des Menschen wiederhergestellt wird. Das ist nur dadurch zu erreichen, daß ihm mit Achtung, Vertrauen und Liebe begegnet wird. Das gilt im Verhältnis von Mensch zu Mensch, weil es im Verhältnis von Gott zum Menschen gilt. Indem Gott den Menschen liebt, gibt er ihm einen Wert, den er für Gott, für die menschliche Gemeinschaft und damit für und vor sich selbst hat. Wie immer aus dem Glauben Liebe folgt, so folgt auch aus dem Selbstvertrauen Selbstliebe. Möglich ist diese Heilung nur durch die Liebe Gottes, die den Menschen vom Urteil der Menschen befreit. Denn eben wegen der Ehre und Würde, die die Liebe Gottes dem Menschen gibt, bleibt in aller Selbsthingabe des Menschen an Menschen immer ein Vorbehalt, der den innersten Kern der Persönlichkeit, seine eigenste Individualität, das Werk des Schöpfers, von allen Menschen frei macht. In diesem Eigenwert des Menschen ist seine Selbstachtung und Selbstliebe begründet.

Daraus folgen alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, durch die er für die Gemeinschaft erst einen Wert bekommt, die Pflege aller natürlichen Gaben. Ihre Vergeudung ist eine häufige Jugendsünde, die zu einem in vielen Fällen immer wieder aufquellenden Schuldgefühl führt.

„O wehe, wie hast du die Tage verbracht!
Nun stille du sacht in der Nacht, in der Nacht
im Herzen die brennende Reue.“

Eine ganze Masse von jugendlicher Sentimentalität kommt daher.

Zur Selbstachtung gehört die Heiligung des Leibes. Sie wird durch Sünden gegen den eigenen Leib am leichtesten verloren. Alle Selbstachtung beruht schließlich darauf, daß wir zu Mitarbeitern Gottes berufen sind. Die Ausbildung und Pflege der Persönlichkeit gehört darum zu den Erfordernissen des Dienstes Gottes. Sie hat nichts mit Selbstgefälligkeit und Eitelkeit zu tun, sondern ist eine Pflicht der Liebe. Sie umfaßt auch kleine Äußerlichkeiten, die Überwindung alles dessen, was stört, Anstoß gibt, die Rücksicht, die das Ärgernis vermeidet. Denn da Liebe immer Gegenliebe ist und um Gegenliebe wirbt, so schließt sie den Willen zu gefallen in sich. Auch in dieser Beziehung ist sie eine Widerspiegelung der Liebe Gottes, denn alle Schönheit der Natur offenbart den Willen Gottes zu gefallen.

Zweites Kapitel.

Die Entstehung der Liebe aus dem Glauben.

Das Bekenntnis, daß Liebe ein göttlicher Wille ist und daß sie, wo sie ist, eine Wirkung Gottes ist, ist der ganzen Christenheit gemeinsam. Diese Gabe Gottes ist Gnade. Die Psychologie der Liebe bei Augustin verbindet sich deshalb mit seiner Gnadenlehre. Die Gnadenlehre sagt, daß die Liebe allein aus Gott entsteht und umgekehrt, daß der Wille, der aus Gott entsteht, Liebe ist. Das Wort des Paulus, daß die Liebe Gottes durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen ist,[1]) ist der immerwiederkehrende Grundgedanke Augustins. Dieses Bekenntnis ist den Reformatoren mit dem Augustinismus gemeinsam. Aber das reformatorische Evangelium geht dadurch über den Augustinismus hinaus, daß die Entstehung der Liebe aus dem Geiste Gottes durch den Glauben betont wird. Während das Christentum Augustins Liebe ist, ist die Grundlage des reformatorischen Christentums Glaube. Der Ton fällt bei Augustin auf die Liebe, bei den Reformatoren auf den Glauben. Dabei nimmt das reformatorische Evangelium den Augustinismus in sich auf. Aber indem die Losung Augustins: allein aus Gnade — freilich nicht etwa ersetzt aber fortgeführt wird durch die Losung: allein aus Glauben, wird zum Ausdruck gebracht, daß die Liebe, die aus der göttlichen Liebe entsteht, nur durch den Glauben entsteht. Der Glaube hat auch im Christentum Augustins seine Stelle. Zu den immer wieder angeführten Worten des Paulus gehört dies: „der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist."[2]) Darum ist der Glaube caritate formata. Er bekommt seine Form, d. h. seine Kraft durch die Liebe. Die besondere Eigenart des reformatorischen Evangeliums ist demgegenüber das Bekenntnis: allein aus Glauben! Wenn die Entstehung der Liebe aus der Liebe Gottes durch den Glauben betont wird, so wird damit gesagt, daß die Eingießung der Liebe — dieses Bild gebrauchen die Reformatoren, weil es Paulus gebraucht — nicht ein naturhafter Vorgang ist, der sich im Unbewußten vollzieht, und in diesem Sinne mystisch oder, wenn man so will, magisch ist, sondern daß er sich vermittelt durch einen bewußten Willensakt des Menschen, der aus dem Geiste Gottes stammt. Die Liebe wird dem Menschen nicht ohne oder wider seinen Willen eingegossen wie eine natürliche Kraft, sondern so, daß er sich dem Einfluß des Geistes Gottes öffnet.[3]) Der Akt, durch den er sich öffnet, ist der

Glaube: eine Wahl, eine Entscheidung, eine Krisis, aber ein rein empfangender, hinnehmender Akt, ein solcher, der durch den Geist, durch das Wort Gottes erzeugt wird, aber ein bewußter Willensakt des Menschen. Durch das Bekenntnis, daß die Liebe aus dem Glauben entsteht, wird die Erkenntnis nur vollendet, daß die Liebe aus Gott entsteht, indem hervorgehoben wird, daß sie dadurch entsteht, daß der Mensch sich dem Einfluß Gottes öffnet. Er wird nicht ohne seinen Willen, sondern mit seinem Willen zu einem Menschen, der Gott liebt. Insoweit ist der reformatorische Satz also nur die Vollendung des Augustinismus. Die Aufmerksamkeit wird auf einen Punkt gelenkt, der im Augustinismus nicht fehlt, aber auch nicht im Mittelpunkt steht. Man kann deswegen nicht ohne Recht dem Augustinismus vorwerfen, daß die Eingießung der Liebe wie ein Naturvorgang erscheint.

Diese Gefahr wurde verstärkt, wenn der Glaube nur als Zustimmung zum Evangelium, als Erkenntnisakt aufgefaßt wurde und nicht als Willensakt, als ein Akt des Vertrauens, durch das der Mensch sich dem Einfluß Gottes öffnet. Aber das reformatorische Evangelium ging noch weiter durch die Formel: allein aus Glauben. Denn damit war ausgesprochen, daß Liebe nur in einem Menschen entsteht, der, soweit er sich auf Gott richtet, nichts weiter will als nur glauben, d. h. der Gott gegenüber nur glauben will. Aus einer solchen Haltung des Menschen entsteht dann die Liebe von selbst mit der Notwendigkeit, mit der die Frucht am Baume erwächst.

Nach der Analogie eines Naturvorganges war auch hier die Entstehung der Liebe beschrieben. Nur lag der Naturvorgang an einer anderen Stelle, nämlich bei der Entstehung der Liebe aus dem Glauben. Wenn auf beiden Seiten die Entstehung der Liebe entsprechend einem natürlichen Geschehen aufgefaßt wurde, so lag darin ein Stück Wahrheit, denn bei aller Liebe wirkt immer etwas Unwillkürliches, Unbewußtes, Natürliches mit. Sie entsteht nicht als ein rein bewußter überlegter Wille. Es liegt immer ein Trieb in ihr und das um so mehr, wenn sie wunderbar und übernatürlich ist. Der Satz des Thomas: die Liebe hebt die Natur nicht auf — bleibt zu recht bestehen. Aber andererseits ist Liebe nicht nur ein Naturvorgang, sondern ein Wille, eine Wahl, eine Entscheidung, ein Akt der mit der Natur geeinten Vernunft. Lieben kann der Mensch immer nur, wenn er wirklich liebt mit Leib und Seele, „von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt, von ganzer Seele und von allen Kräften",[4]) wie es im Liebesgebot heißt. Es wird

sich zeigen, daß auch im reformatorischen Evangelium die Betonung des Naturhaften in der Entstehung der Liebe zu einer Fehlerquelle geworden ist. Aber zunächst wurde durch das reformatorische Evangelium ein Wille geweckt, der im Blick auf Gott nichts sollte und wollte als nur glauben und der durch diese Geschlossenheit kraftvoll war. Nur aus einem solchen Willen entsteht Liebe.

Dieser Durchgang durch den Glauben ist kein zeitliches Erlebnis, das zur Vergangenheit wird, kein einmaliger Vorgang, als wenn die Liebe zu Gott, wenn sie einmal aus dem Glauben entstanden ist, ihn verdrängte, sondern beständig in einem immer sich wiederholenden Erleben entsteht die Liebe aus einem Willen, der Gott gegenüber nichts will als nur glauben. Nur dann, wenn der Mensch Gott gegenüber nichts weiter will als sich ihm öffnen, nur dann ist die Liebe, die aus diesem Glauben entsteht, nicht des Menschen, sondern allein Gottes Werk. Der Glaube hat seinen Grund, sein Motiv in einem Bedürfnis des Menschen, nicht nur in einem Bedürfnis nach der Hilfe oder dem Schutze oder den Gaben Gottes, sondern nach Gott selbst. Aber auch dann noch bedarf der Mensch Gottes für sich. Er hat ihn nötig nicht erst, weil er Sünder ist, sondern weil er Mensch ist, der zu Gott und für Gott geschaffen ist. Wenn sich ihm Gottes Liebe offenbart, so entsteht aus dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen nicht unmittelbar Liebe, sondern Vertrauen, das aus diesem Bedürfnis entspringt. Alle Liebe entsteht nur durch Vertrauen hindurch, weil der Mensch zunächst Gott um seiner selbst willen nötig hat.

Auch Augustin leitet die Liebe, die Gott um seiner selbst willen liebt, nicht unmittelbar aus dem Verlangen nach Glück ab. Aber nicht den Glauben nennt er als Übergang zur Liebe, sondenn die Liebe, die Gott nicht genießen, sondern gebrauchen will. Erst über diese Vorstufe geht der Weg vom natürlichen Eudämonismus zur echten Liebe. Aber der Glaube, aus dem die Liebe entsteht, ist nicht eine niedrigere Stufe der Liebe, die durch die wahre vollkommene Liebe abgelöst wird, sondern er hat bleibende Bedeutung so gut wie die Liebe und die Hoffnung. Er ist ein vollkommenes Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis, das nicht nur der sündige, sondern der irdische Mensch niemals unter sich läßt. Weil er Fleisch ist, so kommt er zur Liebe nur so, daß er glaubt. Zu der Gemeinschaft mit Gott, aus der die Liebe entsteht, führt nur der Glaube. Er ist nicht ein Durchgang, der überwunden wird, sondern die bleibende Wurzel der Liebe.

Nur durch den Glauben hindurch entsteht die Liebe, aber durch ihn entsteht sie auch. Der aus dem Glauben entstehende Wille ist Liebe. Der Grund aller Liebe ist die Liebe Gottes. Aber die Frage ist, ob und warum aus dem Vertrauen diese Liebe entsteht. Vertrauen ist schon Liebe, die erste Stufe der Liebe. Es ist die Form, die die Liebe annimmt, wenn sie sich nach oben zu dem, der über uns steht, vollends wenn sie sich zu Gott wendet. Aber ein über diese Stufe hinausgehendes Verhältnis zu Gott kann es nicht geben — so urteilen viele Theologen und sehen diese Auffassung als evangelisch im Unterschied vom Katholizismus an. Liebe zu Gott als Tatsache sollen weder die Apostel noch die Reformatoren kennen. In einer anderen Form als in der Liebe zum Nächsten soll die Liebe zu Gott nicht bestehen. Diese Beschränkung der Liebe zu Gott ist aber weder apostolisch noch reformatorisch. Man kann die Liebe zu Gott auch nicht als Mystik verwerfen, Mystik darf nicht zum Ketzernamen werden. Es gibt eine normale, gesunde und eine entartete Mystik. Liebe ist nicht in höherem Grade Mystik als Glaube. Die Theologen, die alle Mystik als religiöse Verirrung verwerfen, müssen auch den Glauben so auffassen, daß er nichts Mystisches mehr enthält. Er wird dann allerdings nicht nur wie in der katholischen Theologie als Zustimmung also als ein Akt des Verstandes aufgefaßt, sondern als ein Willensakt; aber der Unterschied vom katholischen Glaubensbegriff soll darin bestehen, daß der Glaube ein aktives Vertrauen ist, die Haltung Gott gegenüber, die der Mensch handelnd einnimmt. Mit dieser Auffassung wird alles, was man als Mystik verwirft, ausgeschlossen. Aber der Glaube ist, ehe er eine aktive Haltung ist, eine empfangende Haltung, ein Aufgeschlossensein für Gott, der Akt, durch den der Mensch sich für den Einfluß Gottes öffnet, Rezeptivität: er nimmt den Geist Gottes in sich auf. Schon diese Auffassung ist für die Theologen, die die Reformation als Gegensatz gegen alle Mystik auffassen, eine mystische Verirrung. Die Entstehung der Liebe aus dem Glauben muß dann psychologisch erklärt werden, vermittelt durch eine Reflexion. Damit bekommt der Zusammenhang ein rationalistisches Gepräge. Der Rationalismus wird nur dadurch eingeschränkt, daß die Stimmung des Glaubens als Motiv der Liebe erscheint.

Aber damit wird der Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe nur psychologisch aufgefaßt. Der letzte Grund der Liebe zu Gott bleibt immer, daß Gott seine Liebe durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen hat. Dieses Wort darf man nicht als katholisch brand-

marken, weil es den Vorgang angeblich zu einem Naturvorgang macht. Durch diese Kritik wird der Begriff des Geistes wie in aller naturlosen Theologie verdünnt und verflüchtigt.

Wenn man aber dabei bleibt, daß Geist Kraft Gottes ist, so ist damit doch die Aufgabe nicht abgelehnt, den Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe psychologisch zu verstehen. Die Reformatoren legen auf den psychologischen Zusammenhang keinen besonderen Wert. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß die Psychologie in der reformatorischen Theologie überhaupt nicht besonders ausgebildet ist, sondern es kommt daher, weil die Lehre von der Heiligung hinter der Rechtfertigungslehre zurücktritt. Im System der protestantischen Orthodoxie gibt es eigentlich keine Lehre von der Liebe. So sorgfältig die Lehre vom Glauben durchgebildet ist, so wenig ausgeführt ist die Lehre von der Liebe sehr im Unterschied von dem breiten Raum, den sie und überhaupt die Ethik bei Thomas einnimmt. Die Lehre von der Heiligung ist in der protestantischen Theologie nicht eine Lehre von der Liebe, sondern von den guten Werken. Das beherrschende Interesse in dieser ist die Frage nach der Rechtfertigung und darum der negative Satz, daß die Werke nicht rechtfertigen. Daraus ergab sich die Frage, wozu die guten Werke denn notwendig seien, wenn sie nicht rechtfertigen. Sie mußten nun dem beherrschenden Interesse an der Rechtfertigung und also dem Glauben untergeordnet werden. Sie sind notwendig als Bewahrung und Bewährung des Glaubens. Diese Begründung der guten Werke wurde in der protestantischen Theologie zur Tradition. Die Lehre von der Heiligung war damit dem individuellen Heilsinteresse untergeordnet und damit bekam sie einen Zug, der es schwer machte, die guten Werke als Liebe aufzufassen. Die grundlegende Darstellung der reformatorischen Lehre von der Liebe findet sich in der Apologie. Die Liebe gilt als Erfüllung des Gesetzes. Die Notwendigkeit der Gesetzeserfüllung wird nicht bestritten. Damit ist aber die Glaubenspredigt nicht widerlegt, denn der Glaube bringt den heiligen Geist und mit ihm das Gesetz im Herzen und damit die Erfüllung des ersten Gebotes, das dem natürlichen Menschen unerfüllbar ist. Durch den Geist fürchtet der Mensch Gott, glaubt ihm und liebt ihn. Aber diese Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe ist unvollkommen und darum nicht Gerechtigkeit. Sie gefällt Gott nicht um ihrer selbst, sondern um des Glaubens, d. h. um Christi willen. Es ist also nicht die Liebe, um derentwillen Gott die unvollkommenen guten Werke des

Menschen gefallen, sondern der Glaube, aber auch dieser nicht deswegen, weil er etwa im Unterschiede von der Liebe vollkommen wäre, vielmehr ist er ebenso unvollkommen wie die Liebe, denn „wer zweifelt nicht oft an der Barmherzigkeit Gottes". Zu der im Römerbrief betonten Aufrichtung des Gesetzes gehört also nicht nur seine Erfüllung durch die Liebe in Kraft des heiligen Geistes, sondern auch das Geständnis, daß wir das Gesetz nicht vollkommen erfüllen. Das Interesse haftet also an dem Bekenntnis, daß die Gesetzeserfüllung durch die Liebe unvollkommen ist und darum nicht rechtfertigt. Das positive Interesse ist dies, daß die Liebe nur aus dem Glauben durch die Kraft des heiligen Geistes entsteht, wobei der Glaube deutlich nicht nur als aktives Vertrauen, sondern als Empfangen des heiligen Geistes beschrieben wird. Bei diesem ausschließlichen Interesse an der Rechtfertigung ist es zu einer Lehre von der Liebe nicht gekommen.

Wenn nach einem Motiv der Liebe gefragt wird, so wird die Dankbarkeit genannt. In ihr spricht sich eine Liebe aus, die die Hilfe Gottes sucht und erfährt. Alle Gaben Gottes erwecken und beanspruchen Dank. Das gilt für Luther schon von den Gaben, die der erste Artikel nennt: „das alles ich ihm zu danken und zu loben, dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin." Es ist die Dankbarkeit, die durch die Schöpfung und Regierung Gottes geweckt wird und deren Versagen für Paulus die Grundsünde des Menschen ist. Alle die Gaben, in denen sich Liebe offenbart, erwecken auch Liebe. Sobald Gott als Schöpfer erkannt wird, wird er geliebt. „Du hast mich aus dem Nichts gerufen." Das Geschöpf verdankt dem Schöpfer sich selber, und das gesunde Lebensgefühl spricht sich im Dank gegen den Schöpfer aus. Wie der Glaube an den Schöpfer der Grund alles Glaubens ist, so ist die Liebe zum Schöpfer und Erhalter der Welt der Anfang aller Liebe. Wenn die Erbsünde darin besteht, daß diese Dankbarkeit ausbleibt, so wird durch die Versöhnung die Liebe vertieft. Die ursprüngliche, natürliche Liebe wird durch das böse Gewissen, das sich mit der Sünde verbindet, ausgelöscht und schlägt in Haß um. Diese Möglichkeit und Gefahr des Hasses, die in jeder Liebe liegt, muß ausgetilgt werden. Das geschieht durch die Versöhnung. Weil die Liebe, die vergibt, tiefer ist als die Liebe, die gibt, so entsteht aus der Vergebung auch eine tiefere Liebe. Durch die Versöhnung wird die Liebe vollendet. Denn die Gemeinschaft, die aus ihr entsteht, ist tiefer als die Gemeinschaft, die aus natürlichen Gaben entsteht. Die Not, die durch die Ver-

gebung überwunden wird, ist tiefer als die, die durch natürliche Gaben gestillt wird. Wenn also die Liebe hindurchgeht durch eine Überwindung der Schuld, so stiftet sie eine vollkommene Gemeinschaft, weil sie auf einer Hilfe beruht, die den innersten Kern des Menschen rettet, indem das innerste Wesen Gottes sich dem Menschen öffnet und mitteilt. Es ist der tiefste Grundzug der christlichen Religion, daß aus der Sünde und Vergebung die tiefste Liebe entsteht. Damit wird die Sünde in die göttliche Weltregierung aufgenommen und dient dadurch, daß sie überwunden wird, der Vollendung der Liebe. Insofern ist es richtig, daß die reformatorische Theologie, wenn sie von der Dankbarkeit spricht, sofort an die Dankbarkeit denkt, die aus der Versöhnung folgt. Aber in diese ist die Dankbarkeit für die natürlichen Gaben Gottes aufgenommen. Weil nun aber vollkommene Liebe nicht nur Verlangen nach den Gaben, dem Schutz und der Hilfe Gottes ist, sondern Sehnsucht nach Gott selbst, so ist mit der Dankbarkeit wohl das ursprüngliche aber nicht das ganze Band zwischen Glaube und Liebe erkannt.

Man muß also nach einem tieferen psychologischen Glaubensantrieb suchen. Die Nötigung zum Glauben, die in der Sünde liegt, ist für die reformatorische Theologie zunächst das Schuldbewußtsein. Der Mensch sucht im Glauben Befreiung von der Schuld. Die Befreiung von der Schuld entbindet die Dankbarkeit. Aber, was zum Glauben treibt, ist auch der Wille, von der Macht der Sünde frei zu werden. Wenn nun als das eigentliche Wesen der Sünde die Lieblosigkeit erkannt wird, so ist es das Verlangen nach Liebe, was zum Glauben nötigt. Wenn der Glaube entsteht aus dem Verlangen nach Liebe, so entsteht auch aus ihm Liebe. Der Same kommt in der Frucht wieder zum Vorschein. In diesem Fall ist die Entstehung der Liebe aus dem Glauben verständlich. Dann ist der Wille zur Liebe da, aber nicht die Kraft, sich durchzusetzen und die egoistischen Hemmungen zu überwinden. Diese Auffassung der Erlösung ist weit verbreitet. Sie wird dann verstanden als Mitteilung einer göttlichen Kraft, des Willens, durch welche er sich durchsetzt. Dabei wird aber die Hauptsache, nämlich der Wille zur Liebe, vorausgesetzt. Aber mit welchem Recht wird der Wille zur Liebe vorausgesetzt? Die Sünde besteht darin, daß dieser Wille nicht da ist, daß der Mensch nicht lieben, sondern hassen will, oder nicht Gott, sondern sich selbst will. Die Frage ist dann also: wie entsteht der Wille zur Liebe? Er darf nicht vorausgesetzt werden. Die

Erlösung besteht in der Erweckung des Willens zur Liebe. Auch wenn man mit Augustin sagt: aller Wille ist Liebe — so kommt es doch immer darauf an, daß diese Liebe sich auf das höchste Gut, auf Gott wendet. Psychologisch ist es nicht richtig, zwischen Wille und Kraft so zu unterscheiden, als wenn es sich um zwei verschiedene Dinge handelte, als gäbe es einen Willen, dem nachträglich die Kraft wie etwas Natürliches hinzugefügt werden könnte. Denn ein schwacher Wille ist nichts anderes als ein halber Wille, d. h. ein solcher, der etwas will und es gleichzeitig nicht will, weil er etwas anderes, damit nicht Vereinbares will. Die Frage ist also nicht die: wie zum Willen die Kraft hinzukommt, sondern wie ein geschlossener ganzer Wille zur Liebe entsteht — die Liebe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen Kräften". Diese ganze Liebe ist es, die nach der Theologie der Reformatoren dem natürlichen Menschen unmöglich ist. Er kann die Gebote der zweiten Tafel erfüllen, er braucht nicht zum groben Sünder zu werden, er braucht nicht in Laster zu verfallen — aber er kann Gott nicht mit ganzem Herzen und ganzer Seele lieben, und darum kann er auch den Nächsten nicht wie sich selbst lieben. Er kann es darum nicht, weil er Mensch ist, und seine Sünde besteht darin, daß er ohne Gott durch sich selbst wirken will; und weil er das will, so ist er wie der reiche Jüngling[5]) ein Sünder, ohne zu wissen, daß er es ist. Denn erst, wenn er Gottes Liebe in sich aufgenommen hat, weiß er, was Liebe ist. Jesus selbst stößt den, der zu ihm kommt, nur darum nicht von sich, weil er nicht seinen, sondern Gottes Willen tut. Auch für ihn gilt, daß er nur durch Gottes Geist lieben kann. Ohne ihn würde er seinen eigenen Willen tun, d. h. sündigen. Seine Liebe beruht darauf, daß Gott durch seinen Geist seine Liebe in sein Herz gegossen hat.

Eine vollkommene Liebe ist darum nur in Gottes Kraft und durch Gottes Geist möglich, weil sie nur Gott gegenüber möglich und jedem Menschen gegenüber unmöglich und ein Götzendienst wäre, durch den der Mensch sich selbst verlieren würde. Wenn der Anfang einer solchen Liebe aus der Erfahrung der Hilfe Gottes stammt, so ist doch ihr Grund die Gottheit Gottes. Gott wird geliebt, weil er Gott ist, weil er der Schöpfer ist, dem der Mensch sich selbst verdankt. Darum kann er ihm und nur ihm sich selbst geben. Das Wort Augustins, in dem sich seine Liebe ausspricht: Du hast uns zu dir geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es seine Ruhe findet in dir — ist psychologisch

ganz richtig, wenn es nicht eine subjektive Empfindung aussprechen soll, die dem Glauben vorangeht, sondern die objektive Bedürftigkeit des Menschen nach Gott, eine unendliche innere Leere, die nur durch Gott ausgefüllt werden kann.

Drittes Kapitel.

Liebe als Gebot.

1. Liebe als Pflicht.

Mit dem Liebesgebot wird gesagt, daß Liebe Pflicht ist. Sie wird gefordert und ist Gehorsam. Dagegen wird eingewendet — diesen Einwand hat vor allem Kant sich zu eigen gemacht —, gebieten kann man äußere Handlungen, aber nicht Liebe. Sie ist Wille und darum selbständig, frei, durch ein Gebot nicht zu erzwingen. Erzwingen läßt sich äußerer Gehorsam, aber nicht Liebe. Sie ist eine Empfindung, deren Eigenart und Wert darin besteht, daß sie sich unwillkürlich regt, daß sie nicht gemacht ist, sondern ohne Überlegung und Absicht entsteht. Sie ist ein Trieb, der im Unbewußten entspringt und vom Menschen nicht selbst erzeugt werden kann. Die beiden Einwände fallen nicht zusammen, denn das eine Mal gilt die Liebe als freier Wille, das andere Mal als unfreier Trieb, aber beide laufen darauf hinaus, daß Liebe nicht geboten werden kann. Sie kann es weder, wenn sie ein freier Wille, noch wenn sie ein unfreier Trieb ist.

Aber gerade, weil die Liebe beides ist, trifft dieser Einwand das Liebesgebot nicht. Sie entsteht aus einem Trieb, den der Mensch nicht selbst in sich erzeugen kann. Er ist der natürliche Keim eines jeden Willens. Ohne eine solche Wurzel entsteht überhaupt kein Wille und vollends keine Liebe. Darum kann Liebe nur d e r gebieten, der sie erwecken kann. Sie ist zunächst etwas Gegebenes, ehe sie etwas Gebotenes ist. Sie ist Gabe, ehe sie eine Aufgabe ist, sie wird geschenkt, ehe sie gefordert wird. Denn sie entsteht nur aus Liebe und ist immer Gegenliebe. Darum kann sie nur Gabe des Schöpfers sein, ein Widerhall seiner Liebe, die als Liebe des Schöpfers selbst schöpferisch ist. Für die Liebe gilt die Regel Augustins: gib, was du forderst, und fordere, was du willst.

Das Liebesgebot ist deswegen durch die Liebe Gottes dadurch gegeben, daß die Liebe Gottes offenbar wird. Jede Gabe Gottes ist

als Offenbarung seiner Liebe ein Antrieb und damit ein Gebot der Liebe. Die Liebe des Schöpfers ist nicht nur ein äußeres Liebesmotiv, sondern sie erweckt im Menschen den Trieb zur Liebe. Der Grund und das Recht des Liebesgebotes liegt in der Offenbarung der Liebe Gottes. Darum beruht die christliche Ethik ebenso wie die christliche Dogmatik auf Offenbarung. Neben einer Dogmatik, die auf Offenbarung beruht, kann es keine autonome Ethik geben, die auf einem formalen, a priori geltenden Gebot beruht. Das Gebot der Liebe liegt weder in der menschlichen Natur, noch in der Vernunft als ein Apriori. Der Mensch gibt es nicht sich selbst. Eine Ethik, die auf dem Liebesgebot beruht, kann nicht autonom sein. Die sittliche Anlage ist allerdings dem Menschen, weil er Geschöpf und Ebenbild Gottes ist, mit seinem Wesen gegeben. Insofern liegt sie als ein Apriori in seiner Vernunft. Aber sie hat nicht die Form eines Urteils, auch nicht eines rein formalen Urteils, dem sein Inhalt erst gegeben werden muß. Das Wesen des Menschen, seine Vernunft ist auch in sittlicher Beziehung nicht produktiv oder gar schöpferisch, sondern empfänglich. Aber Empfänglichkeit ist nicht Passivität, sondern sie äußert sich auf sittlichem wie auf religiöem Gebiete in einer Frage. Sie besteht darin, daß der Mensch genötigt ist zu fragen: was soll ich tun? Er muß nach einem Sollen fragen. Diese Nötigung entspricht und entspringt der religiösen Frage.

Es gibt keine von der Religion gelöste Moral und nicht ein doppeltes Apriori. Mit der religiösen Frage ist die Frage nach einem Sollen unmittelbar gegeben. Die religiöse Frage lautet: woher? Ihr entspricht die Frage: wohin oder wozu? Weiß ich, daß ich nicht geworden, sondern geschaffen bin, so muß ich fragen: wozu bin ich geschaffen? Der Frage nach meinem Grunde entspricht die Frage nach meinem Ziel und Zweck. Die Frage: wozu? aber bedeutet: was soll ich tun? Sie verbindet sich unmittelbar mit dem Gottesbewußtsein: gibt es einen Gott, so gibt es auch einen Willen Gottes, gibt es einen Willen Gottes, so gibt es ein Gesetz und eine Pflicht. Das Gewissen entsteht in der Form des Pflichtgefühls und erst dann und darum als Schuldgefühl. Das Schuldgefühl ist ein rückwärts auf die Vergangenheit gewandtes Pflichtgefühl. Der Mensch kann das Gebot nicht sich selbst geben, er kann es nur vernehmen, er kann nicht gebieten, er kann nur hören und gehorchen. Seine Freiheit und Selbständigkeit besteht darin, daß er dem Gebot, das er hört, zustimmen muß. Er wird zur Zu-

stimmung nicht gezwungen, sie ist ein freier persönlicher Akt, ein Akt des Glaubens. Den Imperativ, den er vernommen hat, muß er anerkennen. In diesem Akt der Zustimmung und Anerkennung besteht seine Freiheit.

Die Antwort auf die Frage: was soll ich tun, das Gesetz liegt nicht in einer toten Tatsache, in einem stummen Faktum oder wie man zu sagen pflegt: das Sollen kann nicht aus einem Sein stammen. Ein Gebot liegt in einer Tatsache nur dann, wenn sie eine Tat und keine Sache ist, wenn sie aus einem Willen stammt, einen Willen in sich trägt und offenbart. Der Grund des Sollens ist nicht wieder ein Sollen, aber auch nicht ein Sein, sondern ein Wollen. Es ist ein über unseren Willen regierender höherer Wille, ein gebietender, fordernder Wille. Sollen und Wollen entsprechen einander wie Scheide und Schwert. Der menschliche Wille geht aus einem höheren Willen hervor und geht wieder in ihn ein.

Damit ist die Frage beantwortet, ob das Gesetz aus der Erfahrung stammen kann. Wenn die Erfahrung die Offenbarung eines schöpferischen Willens ist, so ist sie die Quelle des Gesetzes. Eine andere Quelle gibt es nicht. Die Frage kann nur sein, in welchem Gebiet der Erfahrung eine Offenbarung zu erkennen ist. Der Mensch gibt sich freilich nicht selbst das Gesetz, aber er *ist* sich selbst das Gesetz. Denn sobald er weiß, daß er Geschöpf ist, so gibt sein eigenes Wesen ihm das Gesetz: werde, was du bist! Wenn er als Gottes Geschöpf Gottes Ebenbild ist, so gibt ihm der Schöpfer mit seinem Ebenbild das Gesetz: werde Gottes Nachahmer und Mitarbeiter! Darüber hinaus ist jeder Mensch eben als Mensch nicht ein brutum factum, sondern er schließt einen Anspruch in sich. Darum ist ihm mit dem Anspruch, den er an andere macht, auch das Gesetz gegeben, diesen Anspruch auch bei anderen anzuerkennen. Er muß ihn bei anderen anerkennen, weil er ihn für sich selber macht.[1]) Auch insofern ist dem Menschen das Gesetz ins Herz geschrieben, also mit seinem eigenen Wesen gegeben.

Wenn die sittliche Anlage nicht die Form eines Urteils, eines Gebotes, sondern die Form einer Frage hat, so wird auch diese Frage erst geweckt durch die Lage, in der der Mensch sich befindet, durch die Umwelt, in der er steht, durch die Gemeinschaft, zu der er gehört, durch den Nächsten, der auf ihn angewiesen ist. Jedes Bedürfnis, jede Not enthält eine Bitte in sich. Der Tatbestand selbst ist eine Bitte des Schöpfers und Herrn der Welt, der diesen Tatbestand herbeigeführt

hat. Eben darin offenbart sich die Liebe, daß sie nicht zwingt, sondern bittet. Die Bitte ist die ursprüngliche Form, in der sich der Wille Gottes äußert, eben weil dieser Wille Liebe ist. Das Gebot ist erst eine zweite Form der Antwort Gottes auf die Frage des Menschen: was soll ich tun. Wird die Bitte überhört, so kommt der Befehl. Der ursprüngliche und höchste Wille Gottes ist nicht das Gesetz, sondern das Evangelium. Erzeugt wird die Liebe nicht durch die Not oder das Bedürfnis, so wenig der Glaube aus der Not entsteht: die in ihr liegende Bitte ist nur der Anlaß zur Liebe. Sie selbst, der Wille zur Liebe entsteht nur aus der Liebe Gottes, aus allen Gaben Gottes von der Schöpfung und Weltregierung ab, von den Gaben des ersten Artikels ab bis zum Kreuze und der Auferstehung Christi hin. Auch sie enthält eine Antwort auf die Frage: was sollen wir tun? in der Form der Bitte: laßt euch versöhnen mit Gott.[2]) Alles Gute, was von dem einen Guten kommt, aus dem alle Güte stammt, enthält mit dem Antrieb zur Liebe auch die Bitte um Liebe und das Gebet um Liebe in sich. Das gilt vom täglichen Brot bis zum Kreuze Christi und der Gabe des Geistes.

Im Imperativ, in der Urteilsform des Sollens liegt ein Geheimnis, das immer wieder dazu treibt, diese Urteilsform zu bestreiten, ebenso wie man das teleologische Denken in der Natur über dem kausalen bestreitet. Das Sollen steht und fällt mit der Religion. Das sehen die Feinde der Religion deutlicher als die Verteidiger der Moral. Nietzsche sagt: ein Sollen gibt es für uns nicht mehr, „die Moral, insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsweise ebenso vernichtet wie die Religion“. Das ist die Auffassungsweise des Monismus, wenigstens wenn er naturalistisch ist. Denn für die Natur gibt es kein Sollen. Pflicht und Schuld gibt es nur für den Geist. Das Müssen ist die Notwendigkeit, die der Natur gilt, das Sollen die Notwendigkeit, die dem Geist gilt. Der Begriff des Gesetzes galt ursprünglich für die Notwendigkeit des Sollens und ist erst von der Moral übertragen auf die Natur, auf das Gebiet des Müssens. Dem entspricht die Meinung, daß diese beiden Formen der Notwendigkeit sich in einer höheren Einheit zusammenfinden. Das ist zu untersuchen. Aber zurückführen läßt sich die eine nicht auf die andere. Das Sollen ist kein Müssen. Aber ebenso verkehrt ist es, beide in Gegensatz zueinander zu stellen, Trieb und Wille, Natur und Geist, Lust und Pflicht als einander bekämpfende Gegensätze aufzufassen. Ist

der Wille und die Liebe begründet in einem Faktum, und ist also seine unter der Oberfläche liegende Wurzel ein Trieb, so ist eine spiritualistische Ethik so wenig möglich wie eine naturalistische. Die Liebe kann geboten werden, aber sie muß auch geboten werden.

Denn in der Liebe ist der Gegensatz von Müssen und Sollen aufgehoben. In ihr vereinigt sich ein Müssen und ein Sollen, weil sich in ihr Wille und Trieb miteinander verbinden. Weil die Liebe aus einem Faktum entsteht, so ist sie zunächst ein Müssen. Auf dieses begründet sich ein Sollen. Das Gebot ist möglich, weil es begründet ist, aber es ist notwendig, weil die Liebe aus dieser Wurzel eines Triebes ein eigener freier Wille ist. Denn neben dem Trieb zur Liebe regen sich auch andere Triebe im Menschen, diese können, aber sie müssen auch durch die Liebe überwunden werden. Der Selbsterhaltungstrieb ist da. Er kann weder, noch soll er ausgelöscht werden. Er kann zur Selbstsucht werden, die den Trieb zur Liebe überwältigt. Der Trieb zur Liebe unterscheidet sich vom Zwang dadurch, daß die Möglichkeit der Selbstsucht und damit des Hasses neben ihm immer vorhanden ist. Diese wird durch einen Trieb nicht einfach ausgelöscht. Liebe ist erst dann da, wenn aus dem Trieb ein eigener freier persönlicher Wille geworden ist. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch vor eine Wahl gestellt wird. Denn Wollen im Unterschied vom Getriebensein heißt immer Wählen. Aus dem Trieb entsteht der Wille durch eine Krisis, durch eine Wahl, eine Entscheidung hindurch, durch die eine mögliche entgegengesetzte Entscheidung überwunden wird. Nicht ein einfaches Ja schon ist ein fester Wille, sondern erst das Nein zum Nein. Deswegen muß jeder Wille eine Entscheidung durchlaufen, in der er Nein sagen lernt, Wille ist Kampf, das Niederringen eines Gegensatzes, der nicht nur von außen, sondern von innen kommt, eines Widerwillens, einer Versuchung, die sich nach dem Auftauchen eines positiven Triebes um so sicherer und stärker regt, je mächtiger dieser Trieb war. Die durch ihn unterdrückten, beiseite gedrängten Gedanken, Wünsche und Triebe melden sich und müssen überwunden, beherrscht werden. Denn eine bloße Verdrängung ist noch keine Überwindung und alles Beiseiteschieben eines Gegenwillens, das nicht eine bewußte Verneinung dieses Gegensatzes ist, ist auch keine Überwindung. Denn es handelt sich in der Ethik nicht nur um die Frage nach der Kraft zum Guten, sondern nach dem Willen.

Die ethische Frage ist deswegen nicht beantwortet mit der Entscheidung von Kant: du sollst, also kannst du. Denn schon Hamann

hat ihm entgegengehalten: die erste Frage ist, ob ich will. Du sollst, also kannst du — aber ich will nicht. Nicht die Überwindung der Ohnmacht, sondern die Beherrschung des Widerwillens ist die eigentliche tiefste Schwierigkeit. Es kommt darauf an, daß der Wille zur Liebe geweckt wird. Er wird nicht durch die Schwäche des Menschen gehemmt und durch einen Kraftzuschuß gewonnen, sondern durch Überwindung eines Widerwillens zur Herrschaft gebracht. Mit der Kraft zur Liebe ist es also noch nicht getan. Es kommt darauf an, daß der Trieb zur Liebe sich erhält durch die unvermeidlichen Krisen, Hemmungen und Widerstände hindurch, die den Widerwillen reizen und diesen Selbsterhaltungstrieb zum Egoismus umbiegen. Hier, wo aus dem Trieb ein Wille werden soll, ist der Imperativ an seiner Stelle.

Nach der Darstellung gerade des Johannesevangeliums kann auch Jesus den Willen Gottes nur so tun, daß er seinen eigenen Willen nicht tut.[3]) Auch Jesu Liebe ist nicht ausgenommen von der Regel, daß alle Liebe Selbstüberwindung ist. Dieser Moment der Selbstüberwindung ist der Punkt, an dem der Wille sich aus dem Trieb heraus entwickelt. Dadurch wird die Liebe zu einem eigenen freien und festen Willen, daß sie die latent in ihr liegende Möglichkeit der Selbstsucht und des Hasses überwindet. Die Begründung des Willens ist nicht etwa ein zeitlicher Anfang, sondern ein zeitloser dauernder Grund, der nicht verlassen wird, sondern aus dem sich der Wille immer wieder erhebt. Ebenso ist die Überwindung des Widerstandes nicht ein zeitlicher Akt, sondern ein immer sich erneuernder, wiederholender Wille, wenn auch so, daß die zeitlich zurückliegenden, in die Vergangenheit getretenen Entscheidungen kausal auf die folgenden Willensakte wirken und sie mitbestimmen oder, um mit Paulus zu reden, daß aus der Hingabe an die Gerechtigkeit eine Knechtschaft der Gerechtigkeit wird.[4]) Jedenfalls aber ist dieser durch Entscheidungen hindurchgehende Wille Gehorsam, d. h. er entsteht durch einen Imperativ, durch ein Gebot, das der Mensch hört und an sich selbst stellt. Darum hat an dieser Stelle das Gesetz eine Bedeutung.

Die Ethik kann so wenig eine Beschreibung des „christlichen Bewußtseins" sein wie die Dogmatik. Als Beweis für diese beschreibende Methode der Ethik führt man an, daß eine imperativische Ethik nicht evangelisch, sondern gesetzlich sei. Die christliche, d. h. die evangelische Ethik solle das Gesetz als erfüllt darstellen, als Wirklichkeit und nicht als Forderung. Eine Ethik, die ein Sollen entwickelt, wäre

hiernach gesetzlich und kasuistisch. In der evangelischen Ethik dagegen solle das sittliche Urteil und Verhalten des Christen als Tatsache dargestellt werden. Diese von Schleiermacher stammende Auffassung der Aufgabe geht aber weder auf das Neue Testament noch auf die reformatorische Theologie zurück. Es zeigt sich vielmehr in ihr der Einfluß des Monismus auf die Theologie. Die Vertreter der beschreibenden Methode der Ethik berufen sich freilich auf Paulus und Johannes. Sie sollen das christliche Verhalten als Tatsache darstellen, den guten Willen, die Liebe als vorhandene Wirklichkeit: Ihr seid mit Christus gestorben,[5]) begraben,[6]) auferstanden,[7]) erhöht; wir sind tot für die Sünde,[8]) der Welt und dem Fleische gestorben, wir sündigen hinfort nicht mehr,[9]) wir wollen nicht sündigen.[10]) Hier wird also der reine und gute Wille als vorhandene Tatsache beschrieben, das Gesetz als erfüllt. Noch weiter scheint Johannes zu gehen. Er beschreibt die Sünde als Unmöglichkeit: der Wiedergeborene sündigt nicht mehr, er kann nicht sündigen.[11]) Das Gute ist für ihn in der Christenheit nicht nur wirklich, sondern notwendig, die Sünde nicht nur verboten, sondern unmöglich.

Aber das Eigentümliche der Paulinischen Ethik besteht darin, daß Paulus neben das Faktum das Gebot stellt, daß er das Gebot im Faktum begründet. Darin besteht der Realismus seiner Ethik. Das Gebot kann erfüllt werden, weil es schon erfüllt ist. In dieser zur Wirklichkeit gewordenen Erfüllung ist die Möglichkeit des Gebotes und die Pflicht des Gehorsams begründet. Paulus sagt nicht wie Kant: du kannst, denn du sollst; er sagt auch nicht: du sollst, denn du kannst; er sagt: du sollst, denn du hast schon, oder vielmehr: ich will, denn ich habe. Dieses Datum, dieses Faktum, in welchem das Gebot oder der Wille begründet ist, ist nicht eine Tatsache des christlichen Bewußtseins, weder des individuellen noch des Gemeindebewußtseins, sondern die göttliche Offenbarung und eine solche, die nicht nur im Wort, sondern in einer Tat Gottes besteht. Auch bei Johannes ist die Notwendigkeit des Guten und die Unmöglichkeit der Sünde nicht subjektiv, psychologisch begründet, sondern in Christus. Das Urteil: ihr habt das Böse überwunden hat seinen Grund in der Tat Christi: ich habe die Welt überwunden.[12]) Die Gewißheit: ihr könnt nicht sündigen, hat ihren Grund und ihr Recht in dem Bekenntnis: wer kann mich einer Sünde überführen.[13]) Es sind keine Erfahrungen, sondern Glaubensurteile, in denen die Erfahrung begründet ist. Darum ist auch bei

Johannes die Liebe nicht nur ein gegebener Trieb, sondern auch für Jesus selbst Gebot: es wird befohlen und gehorcht.

Die Liebe ist deswegen auch nicht ein Ideal, das erstrebt und niemals erreicht wird. Denn es handelt sich hier um Wirklichkeit, um reelle Tat und Hilfe, die also einen Wert für den Nächsten hat und nicht nur der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit dient. Sowenig das Liebesgebot nur Bußpredigt ist, die dem Menschen seine Unfähigkeit zur Liebe zum Bewußtsein bringen soll, so wenig ist sie nur Ideal. Die Liebe bekommt ihren Wert nur durch das Werk: lieben nicht mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der Tat und Wahrheit.[14]) Die scheinbare Steigerung der christlichen Ethik zu einer idealistischen hat gerade den Zweifel an beiden hervorgerufen und die Ethik auf den Standpunkt einer empirischen Ethik herabgedrückt. Wirksam ist das Ideal nur dadurch, daß es zur Wirklichkeit wird. Nur darin erweist es seinen Wert und seine Kraft. Es wird wirklich in einer Persönlichkeit, und durch sie wird es zur Kraft.

Eine Liebesethik kann deswegen auch nicht eine Darstellung der Sitte sein, und wäre es auch die christliche Sitte. Bei dieser Auffassung ist die Ethik Beschreibung der herrschenden Sitte. Sie hat nicht die Form des Gesetzes, sondern der Darstellung der tatsächlich herrschenden christlichen Sitte. So faßt Schleiermacher die Aufgabe der Ethik auf. Sie ist nicht Entwicklung des Liebesgebotes, sondern Darstellung der in der Christenheit geübten christlichen Liebe, wie die Dogmatik Wissenschaft von der Religion ist.

Aber Sitte ist noch nicht Sittlichkeit, Gewohnheit ist noch nicht Liebe. Die Sittlichkeit entsteht auch nicht aus der Sitte und die Liebe nicht aus der Gewohnheit, ebenso wenig wie der Glaube aus dem Aberglauben entsteht. Das Verhältnis der Sittlichkeit zur Sitte ist ein zwiefaches. Die Sittlichkeit entwickelt sich im Anschluß an die Sitte und im Kampf gegen sie. Sie befreit von der Sitte und sie erzeugt Sitte. Die Religionsgeschichte zeigt beständig einen Kampf der Lehre mit dem Volksglauben und des Gesetzes mit der Sitte. Sowenig die Lehre aus dem Volksglauben entsteht, so wenig entsteht das Gesetz aus der Sitte. Im Volksleben sind Sitte und Unsitte miteinander verbunden, und die Aufgabe des Gesetzes ist die Befreiung von der Sitte. Das ist etwas anderes als die Zerstörung der Sitte. Es ist eine Urteil über Recht und Unrecht der Sitte. Es fragt sich, ob die tatsächlich herrschende Sitte dem Gesetz entspricht, ob das geltende sittliche Urteil auch das

richtige ist. Dazu brauchen wir einen nicht aus der Sitte selbst entnommenen Maßstab, nach welchem aus der herrschenden Sitte das Recht herausgefunden wird. Darum stellt die Ethik nicht die tatsächliche Sitte, auch nicht die christliche Sitte und das geltende Urteil dar, denn möglicherweise ist diese Sitte schlecht und dieses Urteil falsch und beides zu reinigen, dazu ist die Ethik da.

Sind die bestehenden sozialen Verhältnisse normal und die sozialen Urteile berechtigt? Das soll geprüft werden. Nach dem Gesetz soll das soziale Urteil berichtigt und vertieft und die soziale Lage verbessert werden. Bleibt aber die Ethik nur eine Darstellung der tatsächlich herrschenden Sitte, dann hat sie nur den Wert einer Betrachtung und erzeugt nicht den Willen, die Verhältnisse zu verändern. Diesen Vorwurf haben die revolutionären Sozialisten der bürgerlichen Ethik immer gemacht. Allerdings beginnt alle Erziehung der Jugend und des Volkes mit einer Einordnung in die Sitte, mit guten Gewohnheiten. Alles ist zunächst Gewohnheit: Arbeit, Zucht, Gebet. Ohne dieses Spalier gedeiht nichts Geistiges, besonders aber bildet sich ohne Sitte und Gewohnheit keine Gemeinschaft In jeder Gemeinschaft muß sich Sitte bilden, die als Spalier den Einzelnen hält. Andrerseits entsteht die selbständige Persönlichkeit nur durch Befreiung von der Sitte. und nur aus selbständigen Persönlichkeiten bilden sich Gemeinschaften. Es ist allerdings richtig, daß die Gemeinschaft nicht dadurch entsteht, daß Einzelne, nachdem sie sich gebildet haben, zu einer Gemeinschaft zusammentreten, sondern die Einzelnen werden nur in der Gemeinschaft und durch sie erzogen, aber sie werden nicht wirklich erzogen, sondern vergewaltigt, wenn sie nicht in der Gemeinschaft sich — allerdings nicht von ihr lösen aber — innerlich von ihr befreien und ein eigenes und selbständiges Leben in sich und für sich führen. Ohne das haben sie auch für die Gemeinschaft keinen Wert. Wenn dies nicht der Fall ist, so entstehen unvermeidlich revolutionäre Rückschläge gegen die Sitte. Wer sich nicht befreit, der empört sich, wer nicht selbständig wird, der wird widerspenstig. Nicht jede Religion befreit von dem Druck der Sitte, aber Glaube ist Freiheit vom Gesetz, soweit dieses Gesetz nichts weiter ist als Volkssitte. Nicht jede Moral befreit, sondern es kann sein, daß sie lediglich an Art und Unart, Sitte und Unsitte bindet; aber die Liebe ist immer Freiheit. Sie entsteht nur dadurch, daß ein eigener selbständiger Wille den Menschen über sich selbst und eben damit auch über den Zwang des Herdentriebes und der Gesellschaft erhebt.

Eine Lebenshaltung, die nur aus der Sitte entsteht und sich an sie hält, macht abhängig von der Bindung an die natürliche Grundlage des Volkslebens und an den geschichtlichen Zusammenhang. Die Liebe aber befreit den Menschen von sich selbst und damit auch von der Sitte. Sie läßt sich nicht treiben und nicht gehen, sondern sie ist eine Hingabe, ein Bejahen eines von oben erzeugten Triebes, durch den ein Widerstand, mag er von innen oder von außen kommen, überwunden wird. Dem Hinnehmen entspricht ein Hingeben, der Rezeptivität folgt eine Aktivität, die frei ist und die eigener Wille ist. Dadurch wird die Liebe eine Einheit von Sollen und Müssen, von Trieb und Wille, von Geist und Natur, von Notwendigkeit und Freiheit, weder Zwiespalt noch geistiger oder naturhafter Monismus, weder Zwang noch Willkür, sondern freier Wille. Nur Liebe ist Wille.

Damit ist die Liebe, gerade weil sie ein mystisches Element in sich schließt, von jeder quietistischen Mystik unterschieden. Denn entartet ist die Mystik dann, wenn sie dieses Moment des Sollens und Wollens, der Selbstverleugnung, der Pflicht und des Gehorsams der echten Liebe nicht in sich schließt.

2. Liebe als Vorbild.

Wenn durch das Liebesgebot die Liebe zur Pflicht gemacht wird und werden kann, weil sie geweckt wird, so muß man schließlich daran erinnern, daß die Liebe aus dem Gebot und der Lehre nicht entsteht ohne das Vorbild. Kein Gebot wirkt ohne Vorbild. Das gilt besonders vom Liebesgebot. Die Liebe wirkt als Vorbild. Sie wirkt nicht nur auf den, dem sie gilt, der sie erfährt, indem sie Dankbarkeit und Gegenliebe hervorruft, sondern auch auf den, der sie wahrnimmt. Der Eindruck der Liebe ist auch auf den, dem sie gar nicht erwiesen wird, anziehend und erhebend. Man kann die Empfindung, die sie erweckt, Staunen oder Bewunderung nennen. Sie erscheint als etwas Wunderbares, das über uns steht und aus einer Welt stammt, die über uns liegt. Dieses Gefühl regt sich unwillkürlich und ohne Reflexion. Bewunderung ist der Keim einer religiösen Empfindung. Sie richtet sich nicht auf die einzelne Tat der Liebe, sondern auf die Persönlichkeit. Mit der Bewunderung verbindet sich der Trieb zur Nachahmung. Auch dieser bezieht sich nicht auf die einzelne Tat, sondern auf die Persönlichkeit, und es ist nicht der Wunsch, geliebt zu werden, sondern der Wunsch, zu lieben, zu sein wie der, den man verehrt. Er wird zum Vorbild.

Ethisch und pädagogisch hat dieser psychologische Zusammenhang eine große Bedeutung. Es geht von der bewunderten oder verehrten Persönlichkeit nicht sowohl das Gebot aus: so sollst du sein, als der Wunsch: so möchte ich sein. Jede imponierende Persönlichkeit macht diesen Eindruck. Sie gewinnt durch sich selbst unwillkürlich Einfluß und von ihrem Charakter hängt die Richtung des Einflusses ab. Das Vorbild kann zum Führer oder zum Verführer werden.

Der Eindruck, den eine Persönlichkeit durch ihre Liebe macht, ist ein besonderer. Er erklärt sich daraus, daß der Mensch schöpfungsmäßig auf Liebe angelegt ist. Wir erkennen unwillkürlich in der Liebe das uns geltende Gesetz. Der Wunsch, den das Vorbild erweckt, ist das Bedürfnis des Menschen, nicht nur etwas zu können, sondern etwas zu werden und zu sein, eine Persönlichkeit zu sein. Eine Persönlichkeit, die Liebe übt, wirkt als Zeuge des uns geltenden Liebesgebotes, d. h. als Zeuge der göttlichen Liebe.

Das Vorbild ist etwas anderes als das Ideal. Denn das Ideal, auch wenn es auf einen Menschen übertragen wird, ist ein Phantasiebild, das als ein unerreichbares Ziel vor dem Menschen schwebt und nur die Richtung seines Strebens angibt. Aber beim Vorbild kommt alles darauf an, daß es Wirklichkeit ist, ein Mensch von Fleisch und Blut, der unter den Verhältnissen der Welt das Liebesgebot erfüllt. Insofern ist Christus Vorbild. Das bedeutet nicht, daß er in seinen Handlungen im einzelnen nachgeahmt werden will. Vorbild ist er im Neuen Testament durch seine Liebe. Sie ist eine Offenbarung der Liebe Gottes, damit eine Offenbarung des uns geltenden Gebotes. Er zeigt dieses Gebot als ein in seiner Persönlichkeit erfülltes. Insofern ist das alte Liebesgebot, das von Anfang, d. h. von der Schöpfung an galt, ein neues in ihm, als es in ihm aus einem Gebot zur Wirklichkeit geworden ist. Es ist zur Wahrheit geworden in ihm und in euch.[15]) Weil die Liebe, die in Jesus offenbar ist, die Liebe Gottes ist, so wirkt sie als das dem Menschen von Anfang an geltende Gesetz. Sie wirkt deshalb schöpferisch, d. h. sie erzeugt Liebe. Jesus ist nicht nur das Vorbild, sondern das Urbild der Liebe, d. h. ein solches Vorbild, das die Liebe zu erzeugen vermag.

Die Liebe wirkt ferner, weil sie göttlich ist, befreiend. Die Gefahr des Vorbildes ist, daß es faszinierend, bannend und damit knechtend wirkt. Darum ist alle Vorbildlichkeit auch gefährlich. Sie macht abhängig und knechtisch den Menschen gegenüber. Das Vorbild Jesu

aber ruft nicht etwa die Frage hervor: wie würde Jesus handeln? Es bezieht sich nicht auf seine äußeren Handlungen, sondern auf seine Liebe. Vorbildlich ist sie, weil sie ein Abbild der Liebe Gottes ist. Die sich immer wiederholenden Forderungen des Neuen Testaments: sein wie er, wandeln wie er, werden wie er, ihm gleich sein, gelten darum, weil in Jesu Liebe die Liebe Gottes offenbar ist. Als solche wirkt sie nicht gesetzlich, sondern frei. Das eigentliche, letzte Vorbild der Liebe ist Gott. Deswegen gilt als höchste Aufgabe: Nachahmer Gottes zu sein.[16]) Seine Liebe ist nicht erst in der Liebe Christi offenbar, sondern schon in der Natur, und zwar seine höchste Liebe, seine Feindesliebe.[17]) So sagt es Jesus in der Bergpredigt. Darum knüpft er das Liebesgebot an die Offenbarung der Liebe Gottes in der Natur an. Als Gottes Ebenbild hat der Mensch die Pflicht, Gottes Nachahmer zu sein, Darum regt sich in ihm der Wunsch, zu sein wie Gott. Dieser Wunsch kann ein Hochmut sein, in dem eine satanische Verführung liegt.[18]) Wenn er aber wie bei Christus bedeutet, lieben wie Gott liebt, dann ist er der Wille, den Gott durch seine Liebe im Menschen erwecken will. Er ist dann die Gesinnung, die in Jesus Christus war.[19])

Viertes Kapitel.

Die Liebe zu Gott.

1. Liebe zu Gott als gebotenes Tun.

Liebe zu Gott ist das Verlangen nach Gott selbst, nach Gemeinschaft mit Gott. Sie ist die Sehnsucht nach der Gegenwart Gottes, der Wille, bei Gott zu sein. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes auf die Gegenwart Gottes angewiesen, ihrer bedürftig und von ihr abhängig. Das drückt Augustin in dem bekannten Wort am Anfang der Bekenntnisse aus: Du hast uns zu dir geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es seine Ruhe in dir findet.

Aber daraus, daß der Mensch schöpfungsmäßig für die Gegenwart Gottes nicht nur bei ihm, sondern in ihm bestimmt ist, folgt noch nicht, daß er sich auch nach der Gegenwart Gottes von Natur sehnt. Aus dem Bedürfnis folgt noch nicht die Sehnsucht. Die natürliche Empfindung Gott gegenüber ist die Furcht Gottes. Sie hat nicht ohne weiteres die Form des bösen Gewissens. Auch wenn die Schuld der Grund der

Furcht ist, so kommt dieser Zusammenhang doch nicht ohne weiteres zum Bewußtsein. Der Grund der Angst vor Gott und der Flucht vor ihm, die sich vielleicht darin äußert, daß Gott geleugnet wird, ist möglicherweise dem Menschen selbst nicht klar und verständlich. Es ist zunächst die Furcht vor dem Unbekannten. Nur wer Gott kennt, der kann ihn lieben, d. h. nur wer die Liebe Gottes kennt und erlebt. Wie alle Erkenntnis nur durch unsere Sinne in uns eindringt, so auch die Erkenntnis Gottes. Ohne die sinnliche Wahrnehmung Gottes gibt es keine Erkenntnis Gottes, und zwar sind alle Sinne des Menschen bei der Erkenntnis Gottes und bei der Erfahrung seiner Liebe beteiligt. Wir müssen sie sehen, hören, schmecken und fühlen. Das heißt: die Liebe Gottes, der seinem Wesen nach unsichtbar ist, ist nur möglich, wenn Gott sich so offenbart, so daß er sichtbar wird.

Gott lieben, den man nicht sehen kann, ist auch für den Apostel etwas Wunderbares und schwerer, als den Bruder zu lieben.[1]) Christum lieben, obgleich man ihn nicht gesehen hat,[2]) ist für die erste Gemeinde eine wunderbare Tatsache. Daß Gott freundlich ist, schmeckt der Psalmist.[3]) Und der Apostel beginnt seine Verkündigung damit, daß er den Auferstandenen nicht nur gesehen und gehört, sondern auch betastet hat mit seinen Händen.[4]) Es ist die Freundlichkeit Gottes, die sich an alle Sinne drängt, die Gnade, die Gemeinschaft stiftet, die greifbar wird.

Alle Gaben Gottes, vom Brot ab bis zum Auferstandenen hin, sind Offenbarungen seiner Liebe, die sich an unsere Sinne wenden. In diesen Gaben wird die Liebe des Schöpfers und des Erlösers offenbar. In der Naturbetrachtung des Alten Testamentes ist es auch die Schönheit der Natur, und zwar des Himmels und der Landschaft, aber nicht des menschlichen Leibes wie bei den Griechen, in denen die Herrlichkeit Gottes sichtbar wird. Diese ästhetische Betrachtung tritt bei Augustin weit mehr hervor als bei den Reformatoren. Das gibt seiner Liebe einen besonderen Zug, durch den sich seine Verwandtschaft mit der Antike zeigt, ebenso wie durch seinen Eudämonismus. In der Schönheit der Natur zeigt sich der Wille Gottes, zu gefallen und damit die menschliche Liebe zu gewinnen. Aber auch bei seinem Schönheitssinn vergißt Augustin nicht, zu betonen: Wenn Himmel und Erde durch ihre Schönheit das Lob Gottes verkündigen, so rufen sie mir zugleich zu: „Ich bin nicht dein Gott, sondern er hat uns gemacht. Suche über uns." Sie weisen durch sich selbst über sich selbst hinaus. Nicht diese sinnliche

Schönheit, sondern der übersinnliche Gott, das ist es, was ich liebe. „Der innere Mensch erkennt“ diese überirdische Schönheit „durch den Dienst des äußeren“.[5] Jede Liebe zu einem Geschöpf soll zur Liebe des Schöpfers werden. „Laßt uns ihn lieben, er selbst schuf ja dies alles und ist nicht fern.“ „Das Gute, das ihr liebt, ist von ihm.“ „Wir lieben mit Unrecht, was von ihm ist, wenn wir seiner vergessen.“[6] Dieser ästhetische Gesichtspunkt ist berechtigt: es würde ohne ihn keine wirkliche Ästhetik, d. h. kein Verständnis der Schönheit der Natur und also auch nicht der Kunst geben.

Wenn dieser Gedanke bei den Reformatoren nicht ebenso hervortritt wie bei Augustin, so liegt das daran, daß sie den Durchgang der Liebe durch den Glauben betonen. Die Furcht Gottes, die das natürliche, ursprüngliche Gottesbewußtsein begleitet, wird durch den Glauben überwunden, nicht so, daß sie verneint oder als Vergangenheit zurückgelassen wird, aber so, daß sie als Grundlage alles Glaubens beständig durchlaufen wird. Wer glaubt, der hat die Furcht Gottes kennengelernt, er hat sie nicht hinter sich, aber unter sich. Die Liebe ist eine völlige Überwindung der Furcht Gottes.[7] In ihr ist keine Furcht mehr. Sie ist ein nur durch den Glauben erreichtes, aber ein höheres Verhältnis zu Gott als der Glaube. Unter dem Glauben liegt als Grund die Furcht, unter der Liebe liegt der Glaube: sie selbst wird durch die Furcht nicht mehr berührt und begründet.

Die Furcht Gottes ist die unter der Oberfläche liegende Wurzel aller Religion, der Glaube wächst aus ihr hervor, indem er sie unter sich hält, die Liebe ist die Frucht, das Ziel. Deswegen ist das Verhältnis Jesu zu Gott nicht Glaube, sondern Liebe ohne alle Furcht. Sie entspricht der Erkenntnis, daß Gott Licht ist und in ihm keine Finsternis,[8] daß er nicht nur Liebe hat, sondern Liebe *ist*.[9] Die Liebe und erst die Liebe ist die vollkommene Religion. Der Glaube ist der Beginn der Liebe, die Liebe ist die Vollendung des Glaubens — nicht so, als wenn er erst durch die Liebe zum Glauben würde, aber so, daß er zur Liebe treibt. Die Liebe ist das Verlangen, Gott nicht nur zu kennen, sondern ihn zu haben.

Das Gebot der Liebe zu Gott tritt auf mit dem Bekenntnis zur Einheit Gottes. Das Liebesgebot steht und fällt mit dem Bekenntnis zur Einheit Gottes, dem Grundbekenntnis der Offenbarungsreligion. Denn nur eine völlige Hingabe des ganzen Menschen nach Leib und Seele ist Liebe. Eine solche ganze Liebe ist aber nur möglich dem

Einen gegenüber. Nur durch eine den ganzen Menschen beherrschende Liebe wird Gott als der Eine behandelt. Darin, daß er dem Menschen ein und alles ist, besteht seine Gottheit und die Liebe des Menschen. Auch der Glaube hat seinen Grund in dem einen Gott. Glauben erwecken und fordern kann nur der eine Gott. Denn ein geteiltes Vertrauen ist nicht Glaube. Ein auf Gott gerichtetes Vertrauen muß ganz sein und ist deshalb nur dem Einen gegenüber möglich. Mit der Einheit Gottes fällt die Glaubensforderung und das Liebesgebot, und mit dem Gebot der Liebe zu Gott auch die Nächstenliebe, denn sie ist nur möglich auf Grund einer Gottesliebe, die vollkommene Hingabe ist. Darum wird auch das Gebot der Nächstenliebe, sobald es auftaucht, mit dem Bekenntnis zur Einheit Gottes begründet. Monotheismus und Liebesethik stehen und fallen miteinander. Mit der Zerstörung des Glaubens an den einen Gott verliert das Liebesgebot seinen Grund und mit der Preisgabe der Liebesethik zerrinnt auch der Glaube an den einen Gott.

Die Liebe zu Gott spricht sich aus im Gebet. Das Gebet beginnt als Bitte und setzt sich fort als Dank. Aber es vollendet sich als eine Anbetung Gottes, die nicht im Bedürfnis des Menschen nach Hilfe oder Schutz begründet ist, sondern in der Gottheit Gottes, nicht in dem, was Gott für uns ist, sondern in dem, was er an sich ist. Das Verlangen nach den Gaben Gottes wird damit zu einer Sehnsucht nach Gott selbst um seiner selbst willen, d. h. zur Liebe. Dieses Gebet ist die Vollendung der Religion und darum ihr Wesen.

Das Wesen der Religion zeigt sich nicht in ihren primitiven Formen, sondern in ihrer Vollendung. Wenn die Anlage zur Religion in einem Streben des Menschen über sich selbst und die Welt hinaus besteht, so vollendet und erfüllt sich diese Anlage in einer Anbetung Gottes, die ihm um seiner selbst willen gilt und ihn um seiner selbst willen sucht. Das Gebet ist Gemeinschaft mit Gott. Denn geistige Gemeinschaft besteht darin, daß man sich ausspricht, sich mitteilt. Diese Mitteilung hat ihren Zweck in sich selbst. Wenn sie das hat, dann ist sie Liebe. Die höchste Äußerung der Liebe ist der Verkehr, durch den der geistige Besitz geteilt wird, ein Geben und Nehmen, dessen Inhalt das eigene geistige, innere Leben ist. Das eigentlich tiefste Verlangen des Gebetes ist das Bedürfnis, zu Gott zu sprechen, die Gewißheit, von ihm angeredet zu sein und von ihm gehört zu werden. Das höchste Gut ist deswegen für eine Religion, die in der Liebe zu

Gott besteht, das Wort Gottes nicht in einem ganz allgemeinen Sinne, sondern in dem besonderen Sinne, von Gott angesprochen zu sein, ein Reden Gottes, welches Gegenwart ist. In die beiden Ausdrücke: Gott sehen und Gott hören, faßt sich die höchste Gabe der Liebe Gottes zusammen. Der Ausdruck Herrmanns, „Verkehr mit Gott", ist ein treffender Ausdruck für das Wesen der Religion. Es handelt sich also um ein lebendiges, gegenwärtiges Wort Gottes. Auch das geschriebene Wort Gottes muß zur Gegenwart werden, und zwar dadurch, daß es sich mit wirklichen Erlebnissen verbindet und den Menschen befähigt, durch sie die Stimme Gottes zu vernehmen. Damit sind nicht nur individuelle Erfahrungen des Einzelnen gemeint, sondern ein Vernehmen dessen, was Gott durch seine Werke und durch seine Regierung der Welt zu sagen hat. Das Verlangen, in allen Erfahrungen die Stimme Gottes zu hören, ist Liebe.

Denn zur Liebe gehört das Verstehen. Das erste und zugleich das tiefste Verlangen der Liebe ist der Wunsch, verstanden zu sein und zu verstehen. Liebe besteht im gegenseitigen Verständnis. Allem Einverständnis geht das Verständnis voraus. Sich von Gott verstanden zu wissen selbst da, wo man sich selber nicht versteht, und ihn zu verstehen, ist das tiefste Bedürfnis der Liebe. Das gilt auch vom Schuldgefühl. „Wenn uns unser Herz verklagt, so ist Gott größer als unser Herz und erkennt alles."[10]) Darum liegt in der Liebe der Trieb zur Erkenntnis Gottes. Wen man liebt, den will man kennen. Es wäre ein Mißverständnis, von einer praktischen Gotteserkenntnis zu sprechen, die sich von einer theoretischen unterscheidet, oder von einer Glaubenserkenntnis, die sich von einer sogenannten „uninteressierten Erkenntnis" unterscheidet, von einer Heilserkenntnis, die sich abgrenzt gegen eine wissenschaftliche Erkenntnis. Alle diese Unterscheidungen sind Abstraktionen, die einen lebendigen, einheitlichen, organischen Vorgang zerlegen. Was man als praktische oder Heils- oder Glaubenserkenntnis von der theoretischen Erkenntnis zu unterscheiden pflegt, das ist eine dem eigenen Interesse untergeordnete Erkenntnis, aber Liebe ist erst eine solche Erkenntnis, die aus dem Interesse am Gegenstand der Erkenntnis folgt. Das gilt vollends von der Erkenntnis einer Person. Sie ist Liebe, wenn sie ein selbstloses Interesse an dieser Person ist. Um eine solche Erkenntnis Gottes handelt es sich. Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt und darum erkennt er ihn.[11]) Liebe ist Freude an der Erkenntnis, aus der Freude am Objekt oder an dem Du, das

man kennen und verstehen will. Darum ist Religion, wenn sie Liebe ist, Erkenntnis Gottes. Diese Erkenntnis ist nicht abgeschlossen etwa in einem Dogma, sondern ein lebendiges Verlangen, ein Streben nach einer sich immer mehr vertiefenden Erkenntnis. Wie Liebe sich nur dann erhält, wenn sie niemals zur Sicherheit wird, sondern ein beständiges Werben bleibt, so ist auch Erkenntnis nicht nur ein Haben sondern ein Suchen, ein Suchen auf Grund eines Habens. Dies Ineinander ist das Wesen des lebendigen Geistes, ein Verlangen, das auf einem Haben beruht. So steht es auch mit der Erkenntnis. Sie ist nicht nur ein Wissen, sondern ein Fragen, so wie Liebe immer ein Bitten bleibt und alles Wollen ein Bitten ist, ein Trachten, ein Begehren.

Das Erkennen, das aus der Liebe folgt, läßt sich vom wissenschaftlichen Erkennen wohl unterscheiden, aber nicht trennen. Jedenfalls ist es nicht richtig, das wissenschaftliche Erkennen als uninteressiertes Erkennen vom religiösen Erkennen zu unterscheiden. Denn alles Erkennen folgt aus dem Interesse, und alles Interesse ist Liebe auf der Stufe des Verstandes. Denn es ist nicht richtig, das Interesse seinem Wesen nach als egoistisch anzusehen. Ein wahrhaftes Interesse ist gerade von Selbstsucht frei. Dadurch, daß die Liebe zur Erkenntnis Gottes treibt, wird die Religionswissenschaft zur Theologie, sie wird theozentrisch. Sie bleibt scholastische Technik, wenn ihr nicht eine religiöse Erkenntnis zugrunde liegt, die auf der Liebe zu Gott beruht.

Jeder Gedanke, jeder Wille und jedes Gefühl vollendet sich dadurch, daß der innere Vorgang in ein Wort gefaßt wird. So vollendet sich auch die Liebe dadurch, daß sie ausgesprochen wird, d. h. sie vollendet sich wie der Glaube durch das Bekenntnis. Es ist ein Ausdruck der Liebe zu Gott. Nach Luther äußert sich die Liebe zu Gott nur durch das Wort, durch Gebet und Bekenntnis. Aber die Liebe zu Gott spricht sich nicht nur im Gebet des Einzelnen, das im verborgenen bleibt, und im individuellen Bekenntnis aus, sondern, da die Liebe zu Gott die Christenheit miteinander verbindet, im gemeinsamen Gebet und Bekenntnis, d. h. im Kultus. Der Sinn des Kultus ist die gemeinsame Anbetung Gottes, die Aussprache des Glaubens an Gott und der Liebe zu ihm. Als ein Akt der Gemeinschaft geht durch den Kultus die Liebe aus dem Wort zur Tat über. Denn der Kultus ist eine Tat, durch welche die Einzelnen zu einer Gemeinschaft zusammengefaßt werden. Die religiöse Gemeinschaftsbildung beginnt mit dem Kultus.

und in dieser gemeinsamen Anbetung hat die religiöse Gemeinschaft ihren bleibenden Grund.

Der Kultus ist die Wurzel aller Kultur und besonders der Kunst. In der Wortkunst und in der bildenden Kunst äußert sich die Liebe zu Gott. Das Kunstwerk in seinen beiden Formen als Wortkunst und als bildende Kunst ist ein Ausdruck der Liebe zu Gott, der Anbetung Gottes, ein Geschenk an Gott, das keinen äußeren Zweck hat und in dieser äußeren Zwecklosigkeit eine Liebe zum Ausdruck bringt, die von Gott nicht nur sachliche Gaben oder äußere Hilfe sucht, sondern ihn selbst anbeten will. Insofern hat diese Kunst ihren Zweck in sich selber, und die äußere Zwecklosigkeit der Kunst hat in diesem ihrem kultischen Ursprung ihren Grund. Die Schönheit ist der Ausdruck einer Verehrung, die sich Gott nur im Schmuck nahen will. Die Bedeutung dieser Gabe besteht nicht in ihrer Brauchbarkeit oder Nützlichkeit, sondern in ihrer Schönheit. Durch sie wird die Liebe ausgedrückt und zugleich gesucht. Denn in der Schönheit offenbart sich der Wunsch, geliebt zu werden. Sie hat wie die echte Liebe keinen über sich selbst hinausliegenden Zweck. Liebe darzustellen, auszudrücken und zu erwecken ist ihr einziger Wille. Dieses ursprüngliche religiöse Motiv befreit die Kunst nicht nur von allem äußeren Zweck, sondern auch von der Abhängigkeit von Menschen und damit vom Ehrgeiz. Der Name des Künstlers bleibt vielleicht unbekannt, und das Kunstwerk wird auch dann mit Vollendung durchgebildet, wenn es niemand sieht. Es ist für das Gotteshaus und nicht für das Museum bestimmt. „Gott sieht es." Diese Verborgenheit ist ein besonderer Fall der Liebe, die die linke Hand nicht wissen läßt, was die rechte tut. Darum ist die religiöse Dichtung und Kunst nicht nur die Wurzel, sondern auch der Gipfel aller Kunst. Insofern ist die Kunst der Übergang von einer Äußerung der Liebe durch das Wort zu einer Liebe zu Gott durch die Tat. Sie ist ein Akt der Anbetung Gottes. Gerade dadurch gehört sie zu den vielleicht nicht nützlichsten, aber wertvollsten und höchsten Schätzen der menschlichen Kultur.

Ebenso liegt in der Liebe zu Gott das ursprüngliche Motiv der Wissenschaft. Denn aus ihr entspringt ein Drang nach Erkenntnis, der seinen Zweck nur in sich selbst oder in der Liebe zur Sache hat. Das ist und bleibt das Motiv aller echten Wissenschaft. Der Grundsatz l'art pour l'art ist verwerflich, wenn Kunst und Wissenschaft von ihrer religiösen Wurzel abgelöst werden. Entspringen sie aus ihr, so führen sie zu den höchsten menschlichen Leistungen. Denn aus ihr ent-

steht der Wille zur Schönheit und der Wille zur Wahrheit, der beide nur um ihrer selbst willen sucht.

Schon die Kunst bildet einen Übergang von einer Äußerung der Liebe zu Gott im Wort zur Tat. Die Tat, die zum Kultus gehört, ist das Opfer. Das Opfer ist seinem Wesen nach eine Gabe an Gott, die die Anbetung Gottes begleitet. Sie ist der Tribut, den der Mensch als Mensch Gott wegen seiner Gottheit schuldig ist. Wenn das Opfer die Absicht hat, die Gunst Gottes zu erwerben, ihn zu versöhnen, wenn es also aus einer Furcht Gottes, aus einer Angst, einer Sorge entsteht, die in einem bewußten oder unbewußten Schuldgefühl entspringt, so ist dieses Motiv, auch wenn es geschichtlich ursprünglich ist, doch nicht der eigentliche Grund des Opfers. Mit dem bewußten oder unbewußten Schuldgefühl erlischt es nicht, und darum ist es auch nicht aus ihm entstanden. Das Schuldopfer ist eine Abwandlung, die das Opfer durch die Sünde des Menschen bekommt. Aber der ursprüngliche Grund des Opfers, der wieder zum Vorschein kommt, wenn die Schuld getilgt ist, ist die Verehrung Gottes, die der Mensch nicht als Sünder, sondern als Mensch, als Geschöpf Gott schuldig ist. Im Opfer drückt sich die Erkenntnis aus: was hast du, das du nicht empfangen hast.[12]) Es ist der Tribut, den der Mensch von dem Eigentum, das er allein von Gott hat und dessen ursprünglicher Herr der Schöpfer ist, diesem letzten Eigentümer schuldig ist. Insofern ist es ein Ausdruck der Dankbarkeit und damit der ursprünglichen Form der Religion. Ein heidnischer Aberglaube ist das Opfer nur dann, wenn es aus der Angst eines ungelösten Schuldgefühls entspringt, das durch eine eigene Leistung eine unvergebene Schuld oder eine unüberwundene Sünde gutmachen will, indem es die Gnade Gottes erwerben will. Wenn es aber der Ausdruck dankbarer Liebe ist, so ist es damit zu seinem ursprünglichen Sinn zurückgekehrt. Liebe ist es nur dann, wenn der, der opfert, mit dem Opfer sich selber gibt. Es ist ein Verzicht um Gottes willen, eine Selbsthingabe an Gott. Der Verzicht auf einen Besitz, der in jeder Gabe liegt, wird zum Verzicht auf den eigenen Willen. Diese Bereitwilligkeit, auf den eigenen Willen zu verzichten, gleichgültig welches sein Inhalt ist, ist aber der Urwille, der allem Gehorsam gegen Gott zugrunde liegt. Der innere Sinn des Opfers ist der Gehorsam, den die Liebe leistet. Liebe ist Gehorsam. Sie ist Erfüllung des Gesetzes.

Wenn dies von der Liebe und nur von ihr gilt, so wird dabei vorausgesetzt, daß das Gesetz der Wille Gottes ist. Dieser Wille ist

nicht willkürlich, sondern er ist das innerste Wesen Gottes. Er ist selbst Liebe. Weil der Inhalt des Gesetzes Liebe ist, deswegen wird das Gesetz durch die Liebe erfüllt. Die Liebe ist nicht nur etwas Gutes, sondern sie ist das Gute, es gibt keine andere Güte als Liebe. Dieses Gute steht nicht über Gott als ein ihm geltendes Gesetz, unter das auch er sich beugen muß, sowenig die Wahrheit über Gott steht als ein ihm geltendes Denkgesetz. Wie die Wahrheit nichts anderes ist als der Inhalt des göttlichen Denkens, so ist auch die Liebe nichts anderes als der Inhalt des göttlichen Willens. Der Wille Gottes ist nichts als nur Liebe, und er ist der Eine und einzig Gute. Er ist ganz gut und er allein ist gut. Alle Güte stammt von ihm, wie von ihm, dem Schöpfer, alle Dinge stammen. Darum gibt es kein anderes Motiv der Gesetzeserfüllung als die Liebe zu dem Gott, dessen Wille das Gesetz und dessen Gebot Liebe ist. Es gibt für die Erfüllung des Gesetzes kein sachliches oder formales Motiv, etwa Achtung vor dem Gesetz. Nur ein Wille, der schließlich auf eine Person gerichtet ist, kann zum Motiv der Gesetzeserfüllung werden. Achtung vor einem formalen Gesetz ist keine den Willen bewegende Kraft. Wenn das Gute Liebe ist, so ist es eben damit Inhalt eines persönlichen Willens. Dann kann auch nur Liebe das Motiv der Gesetzeserfüllung sein. Liebe aber richtet sich nicht auf das Gute, sondern auf den Guten. Bejahung des Guten und Einwilligung in das Gute gibt es nur in der Form der Liebe zu dem, der allein gut ist.

Es liegt in jedem Gehorsam immer ein Verzicht auf einen eigenen Willen. Wenn Liebe Gehorsam ist, so ist damit gesagt, daß sie nicht ein natürlicher Trieb ist, dem der Mensch sich nur zu überlassen brauchte, um sicher zu sein, damit das Gute zu wollen. Liebe ist immer ein Wille, der einen Widerstand, einen Widerwillen, d. h. einen Eigenwillen überwinden muß, wenn er sich durchsetzen soll. Der Wille, der in jeder Liebe überwunden werden muß, ist der aus dem Selbsterhaltungstrieb sich entwickelnde Egoismus. Liebe ist deswegen immer Selbstüberwindung und darum Gehorsam. Darum bringt sie die Anstrengung und den Schmerz mit sich, die notwendig mit der Austilgung eines natürlichen Willens verbunden sind. Darum ist Liebe nur in der Form des Gehorsams möglich. Sie ist wie jeder Wille immer aus einer Arbeit und einem Kampf entstanden. Diese Selbstüberwindung kann darum gelingen, weil sie die Kehrseite der Liebe ist. Denn nun ist der Gehorsam nicht erzwungen. Erzwingen läßt sich nur die äußere Hand-

lung, aber nicht der Wille. Alles, was auf Zwang beruht, geschieht mit einem inneren Widerspruch und Widerwillen und nur aus Furcht vor der Gewalt. Es ist dann nicht ein eigener, sondern ein fremder Wille, der den Menschen treibt. Diese Moral des Zwanges ruft als Rückschlag die Ethik der Autonomie hervor. Ein freier Wille soll dann nur ein Wille sein, der im Menschen selbst seinen letzten Ursprung hat, in seiner Natur oder in seiner Vernunft. Frei ist dann nur der Mensch, der sich gegen jeden Einfluß verschließt und nur aus sich selber heraus lebt. Damit würde jeder Mensch verarmen. Ein Einfluß bereichert den Menschen dann, wenn er von oben her in ihn eintritt, und er befreit ihn auch von sich selbst, wenn er den Menschen nicht durch einen Druck aufbricht, sondern wenn er ihn bewegt, sich diesem Einfluß selbst mit eigenem Willen zu öffnen.

Zu einem eigenen und freien Willen wird der Gehorsam dann, wenn er auf Vertrauen beruht und Liebe ist, wenn er also gerne und mit Freude geleistet wird. Durch die Liebe wird der Widerspruch und Widerwille nicht nur verdrängt, sondern aufgelöst, vielleicht nicht ohne Anstrengung und Schmerz, aber so, daß diese Selbstüberwindung in Freude ausläuft, während ein nicht überwundener Widerwille mit Unlustgefühlen endet. Nur Liebe ist Freiheit. Sie ist zugleich Erfüllung des Gesetzes und Freiheit vom Gesetz, eine solche Freiheit, die nicht Gesetzlosigkeit ist. Die Liebe ist darum ein freier Wille, weil sie auf einem eigenen Urteil beruht. Dieses Urteil entspricht dem Gewissensurteil. Wie dieses ein eigenes Urteil des Menschen ist und seine Schärfe gerade darauf beruht, daß er selbst über sich selbst das Urteil sprechen oder es bejahen muß, so besteht die Freiheit der Liebe darin, daß sie sich selber sagt, was sie tun soll. Sie ist erfinderisch und produktiv und in diesem Sinne autonom. Sie ist eine quellende, strömende Kraft, beweglich und elastisch, und in ihrer Vollendung als Gnadengabe schöpferisch und genial. Diese Art bekommt die Tat nicht durch ihre Größe. Auch im bescheidensten Umfang kann die Tat selbständig und neu sein. Liebe tut Neues. Sie findet das Wort, um sich auszusprechen.

Wenn Liebe Erfüllung des Gesetzes und also Gehorsam ist, so ist sie Pflicht. Es ist oben (S. 30) gezeigt worden, in welcher Weise Kant dem widersprochen hat. Liebe kann nicht geboten werden. Sie ist, wo sie ist, ein Muß, aber kein Soll. Sie ist ein Affekt, ein Trieb, aber kein Wille. Diese Auffassung der Liebe erklärt sich aus dem Zwie-

spalt zwischen Natur und Geist, Trieb und Wille, der Kants Denken spaltet. Aber Liebe kann dann gefordert werden, wenn sie erweckt werden kann. Wer Liebe erzeugen kann, der darf sie auch gebieten. Sie kann aufgegeben werden, wenn sie gegeben ist. Durch Liebe erwirbt man sich das Recht auf Gegenliebe. Jedem Recht auf der einen Seite entspricht eine Pflicht auf der anderen. Was des einen Recht ist, ist des anderen Pflicht. Da aber Liebe nicht nur ein Trieb ist, sondern ein in einem Trieb begründeter Wille, so muß sie, nachdem sie geweckt ist, gefordert werden. Denn sie entsteht aus dem Trieb nur dadurch, daß dieser zum eigenen, freien, persönlichen Willen wird, d. h. durch Überwindung eines Widerstandes. Dieser Punkt, in dem der Wille sich aus dem Trieb losreißt, ist der kritische Augenblick. Er wird nur dadurch überwunden, daß mir ein Gebot gestellt wird, in das ich einwillige, indem ich die in der erfahrenen Liebe liegende Forderung der Liebe anerkenne. Der Trieb zur Liebe wird dadurch zum Willen, daß die Hemmungen, die der Liebe entgegenstehen, überwunden werden. Ist der Anspruch des Menschen auf Liebe ein Recht, so ist Liebe Pflicht, und zwar auf beiden Seiten Pflicht. Diesem Verhältnis von Recht und Pflicht entspricht das Verhältnis von Vertrauen und Gehorsam. Die Pflicht zur Liebe ist in einem ihr voraufgehenden Recht zur Liebe begründet. Denn eine Pflicht gibt es nur, wo es vorher ein Recht gab. Rechte begründen Pflichten, Gaben geben Aufgaben. Dieses Verhältnis von Recht und Pflicht entspricht dem Verhältnis des schaffenden Gottes zum geschaffenen Menschen. Weil die Gabe der Aufgabe, das Recht der Pflicht, der Besitz dem Erwerb voraufgeht, so ist das Gesetz nicht das Höchste im Verhältnis des Menschen zu Gott. Liebe ist nicht nur Erfüllung des Gesetzes, sondern Freiheit vom Gesetz. Darum läßt sich das Leben nicht in den Pflichtbegriff einspannen.

In der theologischen Tradition wird der Pflichtbegriff erweicht durch den Begriff des Erlaubten. Der Inhalt des Lebens wird eingeteilt in gebotene, verbotene und erlaubte Handlungen. Zu den letzteren rechnet man dann z. B. das Spiel. Aber das Spiel gehört zur Liebe und auch die Kunst steht im Zusammenhang mit dem Spieltrieb (Schiller). Das Spiel gehört zur Erziehung und zum Fest. Trotzdem läßt es sich in den Pflichtbegriff nicht einspannen. Das ist ein Beweis dafür, daß der Pflichtbegriff nicht das ganze Leben umspannt. In der Liebe fallen Pflicht und Recht ineinander. Pflicht und Freiheit lassen sich nicht zeitlich gegeneinander abgrenzen. Jede Pflichterfüllung

muß in Freiheit geschehen. Der Pflicht entspricht der Ernst und der Freiheit die Freudigkeit. In dem freudig und gern geleisteten Gehorsam ist beides miteinander vereinigt. Der Begriff des Erlaubten kann nur die Freiheit der Pflichterfüllung bezeichnen. Insofern kann man sagen, daß das Spiel die höchste Form der Tat ist. Was man vollkommen kann, das tut man spielend. Alles schöpferische Wirken hat nicht mehr die Not der Arbeit, sondern ist frei und leicht. Diese Freiheit ist dann da, wenn das Wollen und das Sollen zusammenfallen. Damit ist die Pflicht durch die Freiheit nicht beseitigt, sondern in ihr aufgehoben wie das Gesetz im Evangelium.

Dieser Freiheit entspricht auf der anderen Seite das Überpflichtmäßige. Auch damit ist gesagt, daß das Leben nicht auf die Pflicht wie auf eine straffgespannte Schnur aufgespannt ist, so daß man die Pflicht nicht überbieten könnte. Über die Pflicht hinaus liegt die Freiwilligkeit, die selbstgestellte eigene und freie Aufgabe. Die Liebe ist nicht auf das Mindestmaß gerichtet, sondern sie gibt so viel als möglich. Sie steht über der Pflicht wie das Evangelium über dem Gesetz. Diesen Willen, über das hinaus, was unmittelbar notwendig ist, zu wirken, hat auch Paulus und es ist deswegen ungerechtfertigt, ihn als katholisch zu brandmarken. Denn es handelt sich nicht um Willkür. Über dem Gegensatz von Willkür und Zwang liegt die Freiheit, die das Maß der Tat durch das Maß der Liebe bestimmt und nicht durch die Absicht des Verdienstes.[13]) Die Erweichung des Pflichtbegriffs durch das Erlaubte und seine Steigerung durch das Überpflichtmäßige gehören zusammen. Der Befreiung von Pflichten, die nicht aus der Liebe stammen, entspricht die Ausdehnung der Liebe über das durch das Gesetz Geforderte hinaus. Der Pflichtenkreis ist äußerlich geschlossen, innerlich unerschöpflich.

Das Maß, an dem die Leistung der Liebe sich messen läßt, ist in höherem Sinne als das Geld die Zeit. Wem man Zeit widmet, dem gibt man sich selbst hin. Die Geduld der Liebe läßt sich am Zeitaufwand messen. Trotzdem läßt sich die Liebe nicht mit der Stoppuhr messen. Es kommt vielmehr darauf an, daß der Mensch sich selber in den Augenblick mit Sammlung ganz hineinlegt, daß er ganz im gegenwärtigen Augenblick aufgeht. Dieses Aufgehen in der Gegenwart ist Ewigkeit, soweit wir sie innerhalb der Zeit erleben können. Dadurch wird die Zeit vertieft. Man kann daher sagen: Liebe ist Ewigkeit innerhalb der Zeit, die den ganzen Menschen im Augenblick verlangt. Dieses „bei der

Sache sein" ohne Zerstreutheit wird auch durchaus als Liebe empfunden. Auf das Gebet angewendet, ist dies die Andacht. Für uns, die wir in der Zeit leben, ist diese Hingabe ohne einen gewissen Zeitverbrauch nicht möglich.

2. Liebe und Mystik.

In der Mystik hat die Liebe zu Gott eine besondere Bedeutung. Während im reformatorischen Evangelium der Glaube am Anfang steht und die Entstehung der Liebe nur aus dem Glauben betont wird, können die Mystiker sagen, daß das Vertrauen zu Gott aus der Liebe entsteht. Man kann nicht sagen, daß durch diese Betonung der Liebe die Mystik eine besonders gefühlsmäßige Form der Frömmigkeit wäre. Die Mystiker sind Psychologen, aber das Gefühl tritt in ihrer Psychologie nicht besonders hervor. Vielmehr haben die Mystiker, und zwar bis zurück zu Augustin hin, die Psychologie des Willens begründet. Für sie alle ist, wie für ihren ersten großen Vertreter Augustin, Liebe Wille. Dieser Wille ist nicht passiv, sondern er ist Empfänglichkeit. Die besondere Aufmerksamkeit auf den Akt der Empfänglichkeit ist ein Verdienst der Mystik. Aber vor dem Akt des Empfangens liegt ein Verzicht auf den eigenen Willen, denn der Eigenwille ist der Grund aller Sünde und der Verzicht auf ihn deshalb die Bedingung aller Liebe. Es ist die Selbstlosigkeit Gott gegenüber. Auch diese Form der Buße als eines umfassenden Verzichtes auf jeden eigenen Willen ist mystisch. Der Verzicht auf alles Wirken bedeutet also für die Mystiker nicht nur den Verzicht auf die Absicht, durch eigenes Wirken gerecht zu werden, sondern es ist ein Erlöschen alles eigenen Wirkens und ein Sich-Öffnen für ein göttliches Wirken, das durch den Menschen hindurchgeht. Gott wirkt durch Menschen und nur durch Menschen, und zwar so, daß der Mensch sich diesem Wirken Gottes aufschließt und es hinnimmt. Dieser Akt, den Tersteegen ganz im Sinne der Mystik mit den Worten ausspricht:

Wie die zarten Blumen
willig sich entfalten
und der Sonne stille halten,
laß mich so
still und froh,
deine Strahlen fassen
und dich wirken lassen,[14])

dieser Akt ist das, was Tauler mit der immer wiederkehrenden Losung: „Leide dich und laß dich" ausdrückt. Es ist ein Willensakt von höchster Kraft. Dieser Wille ist von Gott erweckt, aber was Gott im Menschen erzeugt, ist Wille und nicht Willenlosigkeit. Auf diese Einstellung des Menschen in eine Umkehr aus einer wirkenden in eine hinnehmende und empfangende Haltung Gott gegenüber sind die Mystiker natürlich nicht allein aufmerksam geworden, aber sie ist von Augustin ab von den Mystikern erkannt und verstanden worden. Sie sehen diesen rezeptiven Akt zunächst nicht im Glauben sondern in der Liebe.

Damit bekommt die Gemeinschaft mit Gott, die das Ziel der Liebe ist, ihre besondere Art. Nicht dieses Ziel der Liebe ist den Mystikern eigentümlich, aber die Aufmerksamkeit darauf und die Auffassung der Gemeinschaft. Es genügt nicht, sie zu bestimmen als Willenseinheit in dem Sinne, daß Gemeinschaft darin besteht, daß beide dasselbe Ziel haben: Gemeinschaft ist Einheit des Zweckes.

Aber Einheit eines außerhalb der Persönlichkeit liegenden Zweckes ist noch nicht Liebe. Erst ein gegenseitiges Geben und Nehmen ist Gemeinschaft. Gemeinschaft mit Gott bezeichnet aber ein Verhältnis, das hinausgeht über alles, was unter Menschen möglich ist. Es wird nicht vollständig ausgedrückt durch die Formel: Du bist bei mir. Gott ist mit dem Menschen und der Mensch bei Gott. Es wird durch die Formel ausgedrückt, die die Mystiker bevorzugen, die aber nicht von ihnen, sondern aus dem Neuen Testament stammt: Gott in mir und ich in Gott. Damit ist ein Verhältnis ausgesprochen, das nur mit dem allgegenwärtigen Gott möglich ist. Es ist aber nicht die Gemeinschaft, die dem Schöpfer mit allem Geschaffenen eigen ist und die im Neuen Testament mit den Worten ausgedrückt ist: in ihm leben, weben und sind wir.[15]) Denn diese Gemeinschaft mit Gott gilt von der ganzen Schöpfung und besteht auch dann, wenn sie dem Menschen nicht zum Bewußtsein kommt. Es ist vielmehr eine solche Gemeinschaft mit Gott gemeint, die nicht ohne Bewußtsein und Willen des Menschen besteht, sondern die dem Menschen mit seinem Willen und Bewußtsein gewährt wird. Die Jenseitigkeit Gottes ist für ihn aufgehoben. Der Gott, der im Himmel ist, ist zugleich im Herzen des Menschen. Diese Gegenwart Gottes ist der Geist Gottes, mit dem die Liebe Gottes in das Herz des Menschen ausgegossen ist.[16]) Diese Gemeinschaft mit Gott ist im Glauben begründet und besteht nur durch den Glauben. Aber sie geht ebenso über den Glauben hinaus wie die Liebe. Es ist

die Einwohnung Gottes im Menschen, zu der der Mensch schöpfungsmäßig bestimmt ist. Der Mensch, der Leib des Menschen, ist zum Tempel Gottes geworden.[17]) Wenn die Mystiker von Einheit mit Gott sprechen, so gehen sie damit über die Linie hinaus, die im Neuen Testament innegehalten wird. Denn im Johannesevangelium wird der Ausdruck Einheit vom Verhältnis Jesu zu Gott[18]) und vom Verhältnis der Jünger untereinander,[19]) aber nicht vom Verhältnis der Jünger zu Gott gebraucht. Die Mystiker drücken das auch mit den Worten aus: der, der Gott liebt, ist ein Ding mit Gott. Diesen Ausdruck hat auch Luther übernommen.

Aber die Mystiker grenzen sich doch dabei deutlich gegen eine Mystik ab, die auch sie als Verirrung verurteilen. Selbst dann, wenn sie den Seelengrund als den Ort der Berührung zwischen Gott und dem Menschen bezeichnen, reden sie doch nicht von einer Verschmelzung mit Gott. Der Unterschied zwischen Du und Ich bleibt bestehen. Das Verhältnis zu Gott bleibt ein Verhältnis der Unterordnung und Abhängigkeit, des Gehorsams auch dann, wenn dieser Gehorsam Liebe ist. Die Einheit mit Gott wird unterschieden von einer Gleichstellung. Die gesunde Mystik unterscheidet sich von einer entarteten Mystik, von der Verirrung der Schwarmgeister. Die Grenzlinie nach der Schwärmerei hin wird in der Freiheit gesehen, die die Schwarmgeister für sich in Anspruch nehmen. Sie verwerfen die Furcht Gottes, verachten das Gesetz, wollen Gott gleich und vollkommen sein und verwerfen die Demut. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß die Gemeinschaft mit Gott nicht mehr auf Versöhnung beruht, sondern der Durchbruch der Gottheit in den Menschen im Seelengrunde ist. Damit wird die Schuld, die Sünde geleugnet und der Mittler entbehrlich. Die Gottheit ist schließlich nicht mehr der Schöpfer, sondern die Substanz der Welt und der Seele. Die Verschmelzung mit Gott wird dann zu einem Aufgehen und Sichverlieren in Gott, aus dem der Mensch sich nicht wieder zu sich selbst zurückfindet. Er verliert seine Seele und sich selbst, ohne sie wiederzufinden. Ja der Wunsch, sich wiederzufinden, erscheint dann schon als der Ausdruck einer grenzenlosen Selbstsucht, die das Wesen der Sünde ist. Schließlich erscheint die individuelle Existenz selbst als Sünde, und indem der Mensch sich aufgibt, vergeht er.

Wenn man nun diese Entartung als Mystik ansieht, so verurteilt man die Mystik ganz und gar als eine religiöse Verirrung. Aber unter

diesem Stichwort wird ein Stück des Evangeliums verworfen, das aus dem Neuen Testament stammt. Denn wenn die Liebe zu Gott in ihrem Unterschied vom Glauben und ihrer den Glauben überragenden Größe als Mystik verworfen wird, wenn die Gemeinschaft mit Gott, die in der Einwohnung Gottes im Menschen sich vollendet, als unevangelisch, katholisch oder unchristlich verurteilt wird, so ist damit ein Teil des Evangeliums verworfen. Reformatorisch ist das nicht und es ist auch nicht orthodox, denn in der Lehre von der unio mystica hatte sich die Mystik im orthodoxen System immer gehalten. Allerdings hat sich seit der Vollendung des orthodoxen Systems in der Concordienformel der Gegensatz des Protestantismus in stärkerem Maße gegen die Schwärmer als gegen die katholische Kirche ausgesprochen. Aber diese in der Orthodoxie liegende Tendenz gegen die Mystik ist doch erst durch die Aufklärung zur Vollendung gekommen; und wo sie sich heute findet, ist sie ein Erbe der Aufklärung, in der Theologie vermittelt durch Kant, denn in dieser Beziehung gehört Kant zur Aufklärung. Wenn man Kants Erkenntnistheorie mit dem reformatorischen Evangelium zu verbinden versucht, so ist das nur möglich, wenn das Augustinische Element aus der reformatorischen Theologie ausgeschaltet wird.

Augustin ist der größte Vertreter der Mystik. Er ist zugleich der Psychologe der Liebe in der christlichen Theologie. Auch die Liebeslehre von Thomas geht über Augustin nicht hinaus. Auch die späteren Formen der Mystik lassen alle ihren Ursprung im Augustinismus erkennen, wenn man auf ihre Lehre von der Liebe achtet. Der Streit zwischen Fénelon und Bossuet über die uninteressierte Liebe ist einfach ein Streit um die Geltung des Augustinischen Begriffs von der Liebe. Denn die uninteressierte Liebe, die Fénelon von Frau von Guyon übernahm, ist die Liebe Gottes um seiner selbst willen, die Augustin erst wirklich Liebe nennt. Auch die Einwilligung in die Verdammnis im Gehorsam gegen Gott ist nichts anderes als die Ergebung in die Hölle, die resignatio ad infernum, die auch Luther von der mittelalterlichen Mystik, von der Deutschen Theologie und Tauler übernommen hat. Es ist die Zustimmung zum Zorne Gottes, die auch Paulus von denen, die unter Gottes Zorn stehen, erwartet. Der vollkommene Verzicht, der in der Hingabe an Gott liegt, steht bei Augustin immer unter der Verheißung, daß der, der die Seele verliert, sie wiedergewinnen wird. Wenn dieses Ziel der Liebe ausbleibt, dann ist von einer Liebe Gottes und darum auch von menschlicher Liebe nicht mehr die Rede. Es ist nicht

die Psychologie des Willens und der Liebe, die zu einer falschen Mystik geführt hat, und überhaupt nicht die Mystik, die bedenklich ist, sondern der Eudämonismus.

Er ist das antike Element in Augustins Liebeslehre. Nicht in dem Sinne, als ob im Gegensatz dazu die christliche Ethik rigoros wäre. Denn die Seligkeit, die im Evangelium an die Stelle des Glückes tritt, ist nicht nur jenseitig und zukünftig, sondern es ist die Freude, die ganze und die beständige Freude, die besonders bei Johannes, Paulus und Lukas sich so kraftvoll ausspricht. Nicht diese Stimmung ist es, die den Augustinismus vom Urchristentum unterscheidet, aber der Eudämonismus hat bei ihm einen sinnlichen und einen ästhetischen Zug. Daran haben nicht die Reformatoren Anstoß genommen. Weder Luther noch Calvin haben sich in einen ausgesprochenen Gegensatz zu Augustin gestellt. Der Anstoß an diesem Zuge der Liebe zu Gott stammt erst von dem ethischen Rigorismus Kants. Einen sinnlichen Zug hat Augustins Liebe, weil sie eine Wurzel in der Natur hat. Die Reinigung der Liebe besteht bei Augustin nicht wie bei Kant darin, daß sie in Gegensatz zur Sinnlichkeit tritt und sie aus der Liebe ausscheidet, sie wird von ihrer natürlichen Wurzel nicht gelöst, sondern befreit, sie wird vergeistigt. Das Gegenstück zur Sinnlichkeit ist für Augustin die Askese. Durch sie wird das sexuelle Element aus der Liebe ausgeschieden. Sinnlich bleibt sie aber doch. Sie dringt durch die Sinne in den Willen des Menschen ein, durch Anschauung. Sie wird ästhetisch. Die Liebe Gottes offenbart sich bei Augustin durch die Schönheit der Natur. Durch die sinnlich wahrgenommene Natur schauen wir eine übersinnliche Schönheit, nicht die äußere sinnliche Schönheit. „Das was über ihr ist, ist das was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe." In der irdischen Schönheit und durch sie wird die ewige Herrlichkeit Gottes erkannt und geliebt.

Auch in der Liebe der Reformatoren fehlt der ästhetische Zug nicht, theoretisch auch bei Calvin nicht. Darum fehlt im Kultus auch der künstlerische Zug nicht. Die Kunst hat auch Luther in ihrer religiösen Bedeutung verstanden. Wenigstens durch den Holzschnitt kam die Reformation dem religiösen Bedürfnis des Volkes nach Anschauung entgegen. Aber im Ganzen „hatte der Protestantismus, als Religion gefaßt, zur bildenden Kunst kein Verhältnis".[20]) Er war „eine Vereinseitigung auf das Geistige hin".[21]) Im Protestantismus wurzelt die Wortkunst, die Schönheit der Sprache und der Musik. „Allen Volks-

teilen gleichmäßig eine Freundin war nur die Musik."[22]) Der religiöse Schönheitssinn, der von Augustin stammt in seiner besonderen Art, ist mehr romanisch als germanisch geworden. Auch die Anbetung Gottes aus der Schönheit der Natur, wie sie sich in einigen Liedern P. Gerhardts findet, spricht die unreflektierte, naive Freude des deutschen Landmannes an der deutschen Landschaft aus. Die Betrachtung ist nicht eigentlich ästhetisch — die Natur ist die Offenbarung der Allmacht und Güte Gottes.

„Mein Auge schauet,
was Gott gebauet
zu seinen Ehren
und uns zu lehren,
wie sein Vermögen
sei mächtig und groß."[23])

Die Schönheit der Natur weist hin auf die Herrlichkeit des Himmelreiches, „wo die Frommen dann sollen hinkommen".

„Ach, denk ich, bist du hier so schön
und läßt du's uns so lieblich gehn
auf dieser armen Erden,
was will doch wohl nach dieser Welt
dort in dem festen Himmelszelt
und güldnen Schlosse werden."[24])

Immerhin sind diese Klänge selten. Dem deutschen Protestantismus ist die Natur eine Offenbarung der gütigen Vorsehung Gottes. Niemals aber wird die Schönheit des menschlichen Leibes, auch dann, wenn sie als Offenbarung der Güte beurteilt wird, mit der Herrlichkeit Gottes in Verbindung gebracht. Nach dieser Seite hin wird der Gedanke des Ebenbildes Gottes nicht ausgedehnt. Man achtet vielmehr auf den Gegensatz zwischen Gottes Herrlichkeit und des Menschen Vergänglichkeit nach dem Schriftwort: „Alles Fleisch ist wie Heu und seine Schönheit wie die Blume des Grases."[25]) Denselben Ton schlägt der Choral an: „Ach ich bin viel zu wenig, zu rühmen seinen Ruhm. Der Herr allein ist König, ich eine welke Blum."[26]) Die protestantische Betrachtung des menschlichen Leibes hat ihren künstlerischen Ausdruck in der mit Dürer beginnenden durch Rembrandt auf die Höhe geführten Porträtkunst gefunden, in der der Geist durch einen Körper hindurchscheint, auf dessen Schönheit kein Wert gelegt wird. In dieser Zurückhaltung gegenüber einer religiösen Bedeutung

der Schönheit des menschlichen Leibes zeigt sich die mächtige Wirkung des alttestamentlichen Bilderverbotes.

Damit ist das sexuelle Element aus der religiösen Sinnlichkeit ausgeschieden. Sinnlich aber bleibt die Grundlage der Liebe zu Gott wie die Grundlage der Erkenntnis Gottes. Denn sie hat wie unser ganzes Wesen eine Grundlage in der Natur. Darum ist sie, wie Augustin immer wieder betont, Leidenschaft. In der Neuzeit hat diesen Charakter aller Religion und Ethik besonders Hamann hervorgehoben. Der natürliche, sinnliche Zug wird nicht etwa aus der Liebe zu Gott herausfiltriert, so daß nur eine „ethische" Liebe übrigbliebe. Damit bekäme sie etwas Dünnes, Intellektuelles, Schwaches. Es ist auch nicht etwa das Gefühl, am wenigsten das weiche, sentimentale Gefühl, das der Liebe fehlt, wenn ihre sinnliche Grundlage ausfällt, sondern es fehlt das Ursprüngliche, Naive, Kindliche in der Liebe zu Gott. In der echten Liebe wird die natürliche Grundlage nicht ausgeschieden, aber aufgehoben, d. h. zugleich überwunden und erhalten. Die beherrschte Leidenschaft gibt dem Willen seine Kraft. In diesem, zum Brennstoff des Geistes gewordenen, in ihm niedergehaltenen, untergeordneten Naturtrieb liegt die aus der Schöpfung stammende Kraft der Liebe. Die Liebe wird vergeistigt, d. h. nicht denaturiert, sondern der natürliche Trieb wird zum Motor des geistigen Willens. Deswegen kann auch der ästhetische Zug aus der Liebe zu Gott nicht ausgeschaltet werden. Liebe und Schönheit gehören auch in der Liebe zu Gott zusammen. Die Natur ist die Stichflamme, durch die das Feuer entzündet wird, und dazu gehört nicht allein und auch nicht in erster Linie, aber auch ihre Schönheit. Dadurch, daß die Freude an der Schönheit zur Liebe Gottes wird, wird das selbstsüchtige, genußsüchtige Element aus ihr ausgetilgt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß im Augustinismus in dieser Richtung eine Gefahr liegt. In dem Genießen Gottes — dem Deo frui — kommt der antike Eudämonismus auf dem Gipfel der Liebe als ihre Wurzel wieder zum Vorschein. Aber durch einen rigorosen Verzicht auf alle Freude wird der Eudämonismus nicht überwunden. Er wird nur verdrängt. Die christliche Freude, wenn sie als Freude im heiligen Geiste bezeichnet wird, ist damit nicht spiritualistisch in dem Sinne einer naturlosen Religion. Es ist eine Freude an Gott und an allem, was Gott gemacht hat, eine Liebe, die von der Schöpfung aufsteigt zu Gott und von Gott wieder zurückkehrt zur Schöpfung.

Insofern ist es richtig, daß die natürliche Wurzel der Liebe zu Gott und also die Wurzel der Religion der Eros ist. Man darf sich durch die modernen Vergröberungen diese Erkenntnis nicht verleiden lassen. Der Satz: alle Religion ist Liebe, hat zu seiner Kehrseite den anderen: alle Liebe ist Religion, weil aller Wille in seinem Kern Liebe ist. Das Suchen des Menschen über sich selbst hinaus ist Liebe. Es ist ein Begehren, das, wenn es sich auf die Welt richtet, doch durch sie nicht befriedigt wird, über sie hinausstrebt und nur durch Gott befriedigt wird. Insofern wird durch alle Dinge hindurch Gott gesucht, wenn auch nicht mit Bewußtsein. Wirklich geliebt im vollen Sinne des Wortes können alle Dinge nur werden, sofern sie Gottes Schöpfung sind. Zur Liebe treiben sie nur als das, was an ihnen göttlich ist, was Gottes Ebenbild ist. Der Mensch kann im Menschen nur das Ebenbild Gottes lieben. Alle Liebe ist Liebe zu Gott und zu seinem Ebenbilde. Wenn sie das nicht ist, so bleibt sie ein selbstsüchtiges Verlangen. Der Eros wird zur Liebe gereinigt, geheiligt und vergeistigt durch die Liebe Gottes. Durch sie wird das natürliche Element der Liebe in ein geistiges umgesetzt, so daß dieses geistige sich durch beständige Verwandlung des natürlichen erhält.

Wenn also in der Liebe zu Gott alle natürliche Liebe, alle Liebe zur Welt aufgegeben wird, so kehrt sie doch in gereinigter Form wieder. Nur das selbstische Element ist ausgeschieden. Die Liebe Gottes um Gottes willen bedeutet nicht, daß nichts geliebt werden soll als nur Gott, sondern daß, nachdem Gott um seiner Gaben willen geliebt wird, nun seine Gaben, also alles nur um Gottes willen geliebt wird. Daß die Liebe zu Gott ein Aufgeben aller anderen Liebe durchläuft, nicht in einem Zeitpunkt, sondern in einem zeitlosen Kreislauf, kommt nicht in jedem Augenblick zum Bewußtsein, sondern in den Fällen der Wahl, der Entscheidung. Denn diesen Charakter trägt nicht nur der Glaube sondern auch die Liebe. Sie ist ein Nein, indem sie ein Ja ist. Denn ihr letztes Wort lautet: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“[27]) Diese Wahl kommt zum Bewußtsein, wenn die Wahl zwischen Gott und Welt gestellt wird. Dies ist nicht bei jedem Entschluß der Fall, aber die Bereitwilligkeit zu einem vollständigen Verzicht liegt als Urtat dem Leben im Glauben zugrunde. Sie ist die Grenze unseres Willens, die jede Entscheidung regelt. Es ist eine innere Befreiung, eine Lockerung des Willens, die zu jedem Verzicht, der gefordert wird, bereit macht.

Durch die Liebe zu Gott wird mit dem antiken Eudämonismus auch der jüdische Verdienstgedanke überwunden. Der Verdienstgedanke ist immer selbstsüchtig. Die Liebe handelt nach der Regel: Ich will dich lieben ohne Lohn.[28]) Wenn Gott um seiner selbst willen geliebt wird, so wird er nicht um des Lohnes willen geliebt. Die Liebe trägt ihren Lohn in sich selber nach dem Worte: „selig in seinem Tun."[29]) Die Liebe selbst oder die Gemeinschaft mit Gott ist der Lohn der Liebe. Er besteht nicht in einem äußeren Glück, sondern in einer inneren Seligkeit, d. h. in der Freude, die in der Gemeinschaft mit Gott und in ihr allein begründet ist. Sie erhebt über den Verlust des irdischen Glückes. Diese Überwindung der Lohnsucht ist aber nicht rigoros, d. h. nicht gesetzlich. Durch die Liebe wird die Lohnsucht in anderer Weise überwunden als durch den gesetzlichen Pflichtbegriff der Kantischen Ethik, durch die er nur aus der Ethik in die Religion und aus der Welt ins Himmelreich verschoben wird. Denn die Liebe ist in einer Liebe Gottes begründet, die sich nicht umsonst dienen läßt. Aber das Grundgesetz unseres Lebens, daß jeder auf Gott gerichtete Wunsch den Vorbehalt in sich schließt: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe,"[30]) bleibt bestehen. Unser eigener Wille durchläuft auch dann, wenn er erfüllt wird, einen vollständigen Verzicht.

Das Evangelium verwirft aber die Freude an natürlichen Gütern und irdischem Glück nicht. Jesus verheißt seinen Jüngern dafür, daß sie alles verlassen haben und ihm nachgefolgt sind, nicht nur einen künftigen Ersatz im Reiche Gottes, sondern auch einen irdischen Ersatz an menschlicher Liebe und irdischem Besitz in dieser Welt.[31]) Das Buch Hiob schließt ausdrücklich mit der Schilderung des irdischen Glückes, das Hiob, nachdem er alles hingegeben hat, als Lohn erlebt. Die theologischen Einreden gegen diesen angeblich jüdischen Lohngedanken beweisen nur, wie gründlich der rein theoretische, praktisch völlig unwirksame Idealismus das Evangelium verflüchtigt und von der Natur entfernt hat. Wir haben kein Recht, wie die Rabbinen um das Gesetz, so unsrerseits um das Evangelium einen Zaun zu machen, und strenger als Jesus oder frömmer als Hiob wenigstens in Worten zu sein. Eine Liebe zu Gott, die in einem rein negativen Verzicht endigen würde, würde den Anspruch machen, größer zu sein als die Liebe Gottes. Denn hier würde nur der Mensch geben und Gott nur nehmen. Die Gewißheit, daß Gott jeden Dienst belohnt, mindert die Vollkommenheit der voraufgehenden Ergebung nicht, denn die Gegenwart

läßt sich durch den Ausblick auf die künftige Freude nicht überwinden. Den Sinn, den Verzicht der Gegenwart einzuschränken, hat der Ausblick auf den künftigen Lohn nicht. Die Not der Gegenwart wird nur durch seine Gegenwart, d. h. durch die Ewigkeit, durch die Gemeinschaft mit Gott erträglich gemacht. Ein geschichtlich gewaltiger Beweis dafür ist das Festhalten des alttestamentlichen Frommen an Gott ohne die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Aber gerade darum entspricht der Spiritualismus eines völligen Verzichtes auf irdische Freude und göttlichen Lohn dem Evangelium nicht. Es kommt von dem Gott, der Schöpfer der Natur ist, und gilt dem Menschen, der nicht nur Seele ist, sondern Leib und Seele. Die Gnade Gottes, die dem Menschen genug sein muß, umfaßt auch sein irdisches Leben. Ein Vorbehalt in der Ergebung in den Willen Gottes ist das nicht.

Aber die mystische Liebe ohne Lohn verzichtet nicht nur auf den irdischen, sondern auf den ewigen Lohn, nicht nur auf die Welt, sondern auch auf das Himmelreich, nicht nur auf das Glück, sondern auf die Seligkeit. Wer Gott um Gottes willen liebt, der willigt ein in alles Nehmen Gottes ohne Vorbehalt, ohne Grenze. Er stimmt auch dem Zorn und Gericht Gottes über sich selbst zu und gibt ihm recht. Denn er glaubt, daß das Urteil Gottes, unter das er sich beugt, weil es Gottes Urteil ist, nicht willkürlich ist, sondern begründet und gerecht. Diese Ergebung in das Gericht Gottes ist die resignatio ad infernum, die, wie schon hervorgehoben, Luther von der mittelalterlichen Mystik, von Tauler und der Theologia deutsch übernommen hat. Diese Ergebung in den Willen Gottes, der den Menschen verwirft, stellt ihm anheim, ob er den Menschen begnadigen will, sie nimmt dies nicht als Recht in Anspruch, sondern macht es allein von seinem Willen abhängig, und eben dies ist das Verlieren der Seele, das nicht ein letztes Ende ist, sondern dem die Verheißung gilt, daß sie gewonnen wird.

Dieser Durchgang durch einen völligen Verzicht ist nicht nur das Erlebnis einer besonderen und seltenen Frömmigkeit, nicht nur die heldenhafte Leistung eines auferlegten oder gesuchten Martyriums, nicht nur das Geschick besonders schwer angefochtener Menschen, auch nicht nur eine Möglichkeit, zu der der Mensch immer bereit sein muß, auch wenn dieser Verzicht von ihm nicht wirklich gefordert wird. Er wird für jeden Menschen Tatsache im Tode, durch den er alles, was er hat und ist, Gott zurückgibt, um nur um diesen Preis das ewige Leben zu erhalten. Verlust und Wiederfinden der Seele ist das Ziel

jedes Menschenlebens, das in Tod und Auferstehung sich vollendet. Darum ist der bereitwillige Tod, und zwar nicht nur der Märtyrertod, nach dem alten Wort der „Beweis der Liebe, mit der man Gott über alles liebt".

3. Liebe zu Gott und Gemeinschaft.

Der Mensch ist seinem Wesen nach auf Gemeinschaft angewiesen. Er entsteht aus der Gemeinschaft, lebt in ihr und darum auch für sie. Es lebt in ihm ein Drang über sich selbst hinaus, ein Trieb zur Gemeinschaft. Dieser Drang über sich selbst hinaus zu anderen Menschen hin hat einen doppelten Grund, das Sympathiegefühl, das darauf beruht, daß der Mensch im anderen sich selber wiederfindet, und das Ergänzungsbedürfnis, das darauf beruht, daß er im anderen das findet, was ihm fehlt. Erst aus dem Zusammenwirken beider Motive entsteht der Wille des Menschen, der über sich selber hinausstrebt. Beide Motive wurzeln in der Natur des Menschen. In ihnen zeigt sich die schöpfungsmäßige Bestimmung zur Gemeinschaft. Aus dem Nebeneinander soll ein Mit- und Füreinander werden. Dazu ist der Mensch von Natur bestimmt, und zwar durch seine Abhängigkeit von der Gemeinschaft und seine Ausrüstung für sie. Jeder Mensch lebt dadurch, daß andere für ihn leben, und so muß auch er für andere leben. In dieser Eingliederung in die Gemeinschaft liegt eine schöpfungsmäßige Nötigung, ein Imperativ zur Liebe. Es entwickelt sich daraus neben dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb auch ein Trieb zur Liebe. Das Wohlergehen des Einzelnen hängt ab von dem Wohl der Gemeinschaft, deren Teil er ist. Darum ist mit dem Selbsterhaltungstrieb auch die Nötigung und der Wille zur Erhaltung der Gemeinschaft gegeben, in die man gehört, ein über den Einzelnen hinausgehender Selbsterhaltungstrieb. Ich will das Wohl des Ganzen, dessen Teil ich bin, weil ich mein eigenes Wohl will. Es sind nicht nur die natürlichen Bedürfnisse, die zur Gemeinschaft nötigen, sondern auch die geistigen.

Die Nötigung zur Gemeinschaft liegt in der Sprache. Denn, wenn sie einerseits die Form ist, in der der Geist sich selber hat, so ist sie andrerseits das Mittel der Mitteilung. Wir haben uns selbst, unsere Gedanken, Empfindungen und Entschlüsse in der Form der Sprache. Geist ist Sprache, und diese Sprache ist die dem Ich wesentliche Wendung an ein Du, sie ist Anrede und Antwort. Sie ist auch weder ein Erzeugnis noch ein Besitz des Einzelnen. Er schafft sie nicht, sondern er findet sie

vor. Der Ausdruck wird nicht gemacht, sondern gesucht und gefunden. Sie ist auch nicht das Produkt einer Summe von Individuen, sondern eine von jedem Einzelnen vorgefundene, gegebene Größe, ein Besitz der Gemeinschaft und ein Werkzeug der Gemeinschaft. Die Sprache ist ihrem Wesen nach geistige Gemeinschaft, ein Wechsel von Geben und Empfangen. Durch sie ist der Mensch zu geistiger Gemeinschaft befähigt und bestimmt. Man hat deswegen die Gemeinschaft aufgefaßt als ein erweitertes Ich. Sprachlich drückt sich das aus durch die Mehrzahl des Ich = Wir. Denn damit wird nicht eine einfache Vielheit bezeichnet, sondern die Erweiterung des Subjektes wird als eine Einheit bezeichnet. Damit ist also die Tatsache der Gemeinschaft ausgesprochen, denn hier stehen die anderen dem Ich nicht als ein Du gegenüber, sondern sie stehen neben ihm, mit ihm zusammengefaßt. Es liegt in dem Ausdruck „Wir" die Verbundenheit der Einzelnen zu einem einheitlichen Subjekt durch die Gemeinschaft im Handeln und Erleben. Auch in der Mehrzahl des Du liegt die Zusammenfassung zu einer dem „Wir" gegenüberstehenden Gemeinschaft. Insofern ist es richtig, die Gemeinschaft als Erweiterung der Persönlichkeit aufzufassen. Die Gemeinschaft besteht immer in einem gemeinsamen Bewußtsein oder einem gemeinsamen Willen. Trotzdem ist diese Bestimmung des Wesens der Gemeinschaft nicht richtig. Denn die Gemeinschaft entsteht nicht durch Erweiterung des Ich.

Im Gemeinschaftstrieb liegt nicht nur ein Wille sich auszudehnen, sein Ich zu erweitern, sondern auch ein Verzicht, eine Einschränkung zugunsten der anderen Glieder der Gemeinschaft. Der Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen wird dadurch begrenzt, daß die anderen Glieder der Gemeinschaft auch ein Recht, einen Lebenskreis, ein Eigentum haben, das ihnen zugestanden werden muß. Aber im Selbsterhaltungstrieb liegt immer das Interesse, den eigenen Lebenskreis möglichst weit auszudehnen. Damit bekommt die Gesellschaft noch nicht die Form der Gemeinschaft, sondern die einer allgemeinen Konkurrenz, einer gegenseitigen Einschränkung. Sie ist noch nicht ein Füreinander, sondern ein Nebeneinander. Gemeinschaft ist aber nicht eine Summe von Einzelnen, die zusammengetreten sind, nicht eine Herde, ein Haufe, eine Summe von Atomen, die sich von außen her mechanisch zusammenfinden, sondern ein Organismus, d. h. ein Ganzes, das vor den Teilen da ist und aus denen sich die Teile entwickeln. Sie ist eine Ordnung, und Ordnung entsteht nur durch Unterordnung unter einen beherrschenden

Willen. Gemeinschaft ist die Zusammenfassung einer Menge unter einen einzigen Willen. Denn das Gesetz der Organisation ist kein Naturgesetz in der menschlichen Gemeinschaft oder in der Geschichte. Es setzt sich nicht von selbst unwillkürlich und unbewußt durch. Es ist eine Norm, ein ethisches Gesetz. Aber es ist die schöpfungsmäßige Bestimmung der Menschheit. Jede Abweichung von dieser Ordnung ist anormal und damit als soziale Krankheitserscheinung zu beurteilen, als Störung, Zersetzung, Auflösung als Entartung der normalen Ordnung. Diese ist nicht als Tatsache vorhanden, sondern sie ist als Einheit das Ergebnis einer Einigung. Denn neben dem objektiven Bedürfnis nach Gemeinschaft steht die natürliche Neigung zum Egoismus, die sich darin äußert, daß jeder Einzelne, jeder Stand und jedes Volk den Trieb hat, für sich selbst zu leben. Diese Neigung der Glieder, sich vom Ganzen loszureißen, ist die Folge davon, daß sie sich von dem beherrschenden Willen losreißen. Gemeinschaft ist die normale gesunde Form der Gesellschaft. Insofern ist dies ethische Gesetz ihr Wesensgesetz, die Zusammenarbeit, auf die die Menschheit schon durch die Arbeitsteilung hingewiesen ist. Aus dem entgegenwirkenden Trieb, für sich selbst zu leben, entsteht der Kampf aller gegen alle. Bei dieser Form des Zusammenlebens ist das Wohlsein des Einzelnen, des Berufsstandes oder des Volkes bedingt durch den Ruin aller anderen. Damit aber zerstört jeder Einzelne, jeder Berufsstand, jedes Volk die Bedingungen seines eigenen Wohlseins: die Gesellschaft löst sich auf. Da das Für-einander-sein sich nicht von selbst herstellt, so ist der Kampf, der politische, wirtschaftliche, geistige eine notwendige Begleiterscheinung oder vielmehr eine unvermeidliche Form der Gemeinschaftsbildung. Er ist berechtigt, wenn sein Grund die Störung der Gemeinschaft und sein Ziel deren Wiederherstellung ist. Dies geschieht nur durch gemeinsame Unterordnung unter einen beherrschenden Willen. Ist die Gemeinschaft religiös, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott begründet, so umfaßt sie nicht nur die gleichzeitig Lebenden, sondern mit der Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft. Nur dies ist geschichtliche Gemeinschaft. Denn der Einzelne und die Gemeinschaft leben in der Gegenwart aus der Vergangenheit und für die Zukunft. Die Geschichte ist immer zugleich eine Fortsetzung der Vergangenheit und eine Befreiung von ihr. Damit wird der Zusammenhang der Geschichte aufrecht erhalten und der revolutionäre Bruch mit der Vergangenheit vermieden. Die Gegen-

wart ist ein Erbe der Vergangenheit. Jede Generation erntet, was sie nicht gesäet hat. Das normale Verhältnis zur Vergangenheit ist deswegen die Dankbarkeit für das von ihr übernommene Erbe. Damit, daß eine Gemeinschaft ihre eigene Vergangenheit in Dankbarkeit liebt, stellt sie den Zusammenhang mit ihr her. Jede Verachtung der Vergangenheit dagegen zerreißt auch die Gemeinschaft, denn ihre Einheit beruht auf der gemeinsamen, in der Vergangenheit liegenden Wurzel. Wird eine Gemeinschaft von dieser Wurzel abgeschnitten, so zerfällt sie in sich, denn sie ist von der Quelle ihrer Kraft getrennt. Dagegen wirkt die Liebe zur Geschichte immer gemeinschaftsbildend. Die Liebe ist das Band, das die Geschichte zusammenhält. Es wird sich zeigen, daß sie auch die Zukunft bestimmt.

Ein zu einer Gemeinschaft verbindender Wille ist nicht eine Summe von einzelnen Willensrichtungen. Er wird auch nicht gefunden durch eine Diagonale, die die Mitte zwischen den Extremen darstellt. Wenn er so gesucht wird, so wird damit nur erreicht, daß die Extreme immer weiter auseinandertreten, um die Diagonale zu sich herüberzuziehen. Darum scheitern alle Vermittlungsversuche daran, daß sie extreme Richtungen hervorrufen, die es nicht zur Gemeinschaft kommen lassen. Der beherrschende Wille ist auch nicht der Wille der Majorität. Meint man eine Gemeinschaft durch den Willen der Mehrzahl bilden zu können, dann wird als Ziel dieser Gemeinschaft die möglichst hohe Wohlfahrt möglichst vieler ausgegeben. Dieses Ziel ist in sich widerspruchsvoll. Denn je größer die Wohlfahrt sein soll, desto kleiner ist die Zahl, die sie erreichen kann, je größer die Anzahl, der sie zuteil wird, um so niedriger steht der Stand der Wohlfahrt. Je energischer man das eine der beiden Ziele ins Auge faßt, um so mehr muß man das andere aus den Augen verlieren. Schon die unbestimmte Formel verhüllt eine Unklarheit.

Die Gesellschaft wird dann als ein Haufe angesehen und nicht als ein Ganzes und das Interesse richtet sich auf die Einzelnen. Das Majoritätsprinzip kann also die Bildung einer Gemeinschaft nicht begründen. Denn durch dieses Prinzip läßt sich nicht ein beherrschender Wille finden, der die Selbstsucht überwindet und damit die Gemeinschaft möglich macht. Gemeinschaft ist nur möglich, wenn ein über den Einzelnen übergreifender, die Schranken des Individuums, des Ich durchbrechender Wille, der also auch nicht aus dem Ich stammen kann, die Einzelnen sich unterordnet. Der Versuch des Idealismus,

den gemeinsamen Willen in einem überindividuellen Gattungs-Ich zu finden, in einem personifizierten Begriff, ist mit der Erkenntnis der Unwirklichkeit dieses Phantasiebildes gefallen. Er hat den Individualismus gesteigert und gestärkt, aber keine Gemeinschaft begründet.

Ein Wille, der über den Einzelnen, über das Ich hinausgreift, kann wohl im Ich sein, aber nicht aus ihm entstehen. Denn der zur Liebe und zur Gemeinschaft gehörige Verzicht, die Selbstverleugnung, ohne die keine Gemeinschaft bestehen kann, kann nicht aus dem individuellen Ich entstehen. Eine Gemeinschaft kann sich nur dann bilden, wenn der Wunsch aller Einzelnen, ihren eigenen Interessenkreis möglichst weit auszudehnen, überwunden wird. Das ist nur möglich, wenn der selbstische Wille zunächst vollständig aufgegeben und nicht nur eingeschränkt wird. Ein so völliger Verzicht aber ist nicht Menschen und keiner menschlichen Gemeinschaft gegenüber möglich. Hier kann und darf er immer nur begrenzt bleiben. Er ist deswegen nur Gott, dem Schöpfer, gegenüber möglich, weil der Wille des Menschen niemals in einem völligen Verzicht enden kann. Auf mich selbst verzichten kann ich nur demgegenüber, der mich mir wiedergeben kann.

An dieser entscheidenden Stelle zeigt es sich, daß ein umfassender Verzicht die Grundlage aller Gesittung, der unterste und erste Akt des Willens ist. Damit wird alles Recht, alles Gut, aller Wert als Gottes alleiniges Eigentum anerkannt, ihm zurückgegeben, und damit kann es zum Eigentum der Gemeinschaft werden. Jeder Gemeinschaftsvertrag kann zurückgenommen werden. Der Entschluß: nicht mein, sondern dein Wille geschehe,[32]) kann und muß aufrechterhalten werden. Die Gemeinschaft bildet sich also nicht direkt von Mensch zu Mensch, sondern sie ist vermittelt durch die Gemeinschaft mit Gott. Der Gemeinschaft mit Gott geht aber ein Verzicht voran. Dem Leben des Einzelnen für sich selber steht gegenüber nicht das Leben für andere, sondern das Leben für Gott. Eine aufgelöste Gesellschaft— denn der natürliche Zustand der Gesellschaft ist das Ergebnis einer Auflösung — kann nicht dadurch geordnet werden, daß die Einzelnen sich direkt und unmittelbar miteinander verbinden, sondern nur dadurch, daß eine ganz neue Ordnung sich von einem Mittelpunkt aus bildet. Auch die Gesellschaft muß wie der Einzelne durch einen Tod hindurchgehen, wenn sie geheilt werden soll.

Die Unterordnung, durch die die Ordnung allein zustande kommen kann, muß, wenn sie eine Gemeinschaft bilden soll, freiwillig sein. Dies

geschieht dadurch, daß das Vertrauen der Einzelnen gewonnen wird. Nur ein Gehorsam, der auf Vertrauen beruht, ist frei. Vertrauen aber kann nur durch Liebe gewonnen werden. In der Fähigkeit, Vertrauen zu gewinnen, besteht das Wesen der Autorität. Beruht sie nur auf physischer Macht, so beruht der Gehorsam nur auf Schwäche und Angst. Wo mit dem Vertrauen auch der Gehorsam ausbleibt, da braucht der Herrscher Zwang und Gewalt. Physische und geistige Autorität sind Komplemente, je geringer die geistige Autorität ist, desto größer muß die physische sein. Eine geistig innerlich auf Vertrauen begründete Gemeinschaft ist nur möglich, wenn sie religiös begründet ist. Der Wille und das Vertrauen läßt sich nicht erzwingen wie die äußere Handlung. Eine ins Innere des Menschen hineinwirkende Autorität ist aber immer religiös. Denn nur die Macht des Schöpfers reicht in das Innere und den Willen hinein. Sie ist Macht und doch kein Zwang, d. h. sie ist die Macht der Liebe. Nur durch eine solche Autorität kann Gemeinschaft gestiftet werden. Nur in einer solchen Gemeinschaft sind die Einzelnen nicht voneinander, sondern nur von dem beherrschenden Willen abhängig. Nur in ihr kann es Freiheit geben. In einer Gemeinschaft, die auf Zwang beruht, gibt es keine individuelle Freiheit. Gemeinschaft ist nur eine solche Gesellschaft, deren einzelne Glieder frei sind. Individuelle Freiheit und soziale Gemeinschaft schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig. Jedes Glied des Ganzen ist ein Individuum, d. h. jedes hat seinen ihm allein eigenen Charakter und dementsprechend seine Aufgabe, seinen Beruf, seine Funktion. Jeder ist ein Teil eines Ganzen, nicht nur ein Exemplar eines Allgemeinen. Die Gemeinschaft fordert also nicht die Gleichheit, sondern sie schließt sie aus. Sie setzt Ungleichheit und darum gegenseitige Ergänzung voraus. Die Voraussetzung der Gemeinschaft ist also die Durchbildung des Einzelnen zu einer Persönlichkeit, die eben durch die Gemeinschaft und in ihr sich vollzieht. In einem Organismus herrscht eine Wechselwirkung zwischen dem Ganzen und den Teilen. Jeder einzelne Teil existiert nur im Ganzen, aus dem Ganzen und durch das Ganze. Das Ganze erhält alle einzelnen Teile, und alle einzelnen Glieder erhalten in ihrem Zusammenwirken das Ganze. Damit, daß jeder einzelne Teil für das Ganze da ist und wirkt und das Ganze für alle Teile, ist auch jeder Teil für jeden andern da. Der Organismus wird also beherrscht durch den Zweck, d. h. durch das Für-einander-sein der Teile. In diesem allgemeinen Für-einander-sein besteht die Liebe.

Alle Liebe richtet sich zunächst auf Personen und in ihnen auf das Individuelle und nicht auf das Allgemeine, Gattungsmäßige, auch nicht auf das Ganze, dessen Teil der Einzelne ist, also auf die Familie oder das Volk. Im Einzelnen und durch den Einzelnen wird das Ganze, die Gemeinschaft, die Familie, das Volk geliebt, dessen Glied der Einzelne ist. Die Gemeinschaft ist der Rahmen, innerhalb dessen der Einzelne steht. In dem Begriff des Nächsten ist der Gegensatz von Individualismus und Sozialismus aufgehoben, denn zum Nächsten wird mir der Mensch durch die Gemeinschaft, in der er mit mir zusammen steht. Das Verhältnis von Individualismus und Sozialismus wird auch nicht richtig bestimmt durch die Formel, daß im Sozialismus die Gemeinschaft oberster Zweck und der Einzelne Mittel ist, während im Individualismus der Einzelne oberster Zweck und die Gemeinschaft Mittel für die Ausbildung des Einzelnen ist. Falsch ist an dieser Formulierung, daß jedesmal der eine Pol als Mittel des anderen bezeichnet wird. Damit läßt sich die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht begreifen. Das Individuum ist niemals nur Mittel zum Zweck irgendeiner Gemeinschaft. Es gehört zum Wesen der Persönlichkeit, daß sie niemals als Mittel gebraucht werden darf. Das hat auch Kant mit Recht betont. Aber andererseits hat die Persönlichkeit ihren Zweck nicht in sich selbst, so wenig wie in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist wegen ihrer Glieder da und umgekehrt, das Ganze für die Teile und die Teile für das Ganze. Solange man die religiöse Begründung der Gemeinschaft vergißt, kommt man über einen Widerspruch nicht hinaus. Nicht für sich selber leben — das kann seinen Gegensatz nur haben in dem Leben für Gott. In dem Leben für Gott einigt sich das Leben für die Gemeinschaft und für sich selbst. Das Leben für sich selbst kann man nur überwinden in dem Leben für Gott, denn auch das Leben für die Gemeinschaft kann ein erweiterter Egoismus sein.

Individualismus und Sozialismus sind die beiden zusammengehörigen Pole des Christentums. Sie begründen sich gegenseitig und halten sich das Gleichgewicht. Nur wo individuelle Freiheit ist, da ist innere Gemeinschaft möglich, und diese schützt die Freiheit des Einzelnen. Wenn aber die Gemeinschaft mit Gewalt erzwungen und damit die individuelle Freiheit erdrückt wird, so ruft dieser erzwungene Sozialismus einen Individualismus hervor, der die Gemeinschaft auflöst. Nur dann, wenn die Freiheit des Einzelnen und die Gemein-

schaft beide miteinander in der Gemeinschaft mit Gott begründet sind, begründen sie sich auch gegenseitig. Die Selbständigkeit des Einzelnen besteht nicht etwa in einer vollständigen Unabhängigkeit von den andern, sondern darin, daß kein Glied der Gemeinschaft ein rein passiver Teil des Ganzen ist, sondern ein selbständig mitwirkendes, das als unentbehrlicher Teil sich in das Ganze einfügt. Freiheit also ist nicht negativ zu verstehen als Loslösung aus der Gemeinschaft, sondern positiv als Befähigung und Ermächtigung zum Wirken. In ihr sind Recht und Macht miteinander verbunden, weil sie übertragene Vollmacht ist.

Diese Freiheit ist das Ziel der sozialen Bewegung. Denn die sogenannte soziale Frage ist nicht nur eine Frage der äußeren Versorgung, und die soziale Bewegung ist nicht nur ein wirtschaftlicher Kampf. Wenn die soziale Frage gestellt ist durch die Lage der Arbeiterschaft, die sich seit Anfang des 19. Jahrhunderts herausgebildet hat, so ist sie doch nicht nur eine Frage, die die Arbeiterschaft betrifft. Gegenstand der sozialen Frage ist nicht ein einzelner Berufsstand, sondern das Volk als Ganzes. Die soziale Frage beschäftigt sich nicht nur mit der wirtschaftlichen Lage eines einzelnen Berufsstandes oder des Volksganzen, sondern mit der Stellung der einzelnen Berufsstände im Volksganzen. Das Ziel der sozialen Bewegung ist die Ordnung des Volkes, besonders die Eingliederung der Arbeiterschaft in das Volk als eine nicht nur versorgte und geleitete Masse, sondern als ein Berufsstand, der in das Volksganze als ein selbständig mitwirkender Stand eingegliedert ist. Es ist der Eintritt der Arbeiterschaft in die Geschichte. Dieser Kampf also ein Kampf um die Freiheit.

Weil dies der Sinn der sozialen Frage ist, so wird sie nicht gelöst durch Wohltätigkeit, weder durch private noch durch staatliche oder kirchliche. Diese ist nur am Platze bei ausgesprochener Arbeitsunfähigkeit, wenn dauernd oder vorübergehend der Einzelne oder ganze Volksteile nicht von eigener Arbeit leben können. Sie wird auch nicht gelöst in patriarchalischer Form, sondern nur in der Form der Verselbständigung, der Standwerdung der Arbeiterschaft. Der Weg der Arbeiterschaft führt vom Proletariat zum Arbeitertum. Der Sozialismus schließt nicht unmittelbar die einzelnen Individuen zu einer internationalen Gemeinschaft zusammen. Vielmehr rechnet er mit der Gliederung der Menschheit in Nationen und des Volkes in Berufsstände. Nur als Glied eines Volkes ist der Einzelne Glied eines

Berufsstandes und nur als Glied eines Berufsstandes ist er Glied des Volksganzen. Normal ist das Verhältnis der Berufsstände dann, wenn die Wohlfahrt des einen nicht auf der Ausbeutung, sondern auf der Wohlfahrt des andern beruht. Die Einordnung eines Standes in das Volksganze bedeutet nicht, daß die einzelnen Teile einander gleich sind. Die Ideale der Freiheit und Brüderlichkeit sind richtig verstanden christlich, das Ideal der Gleichheit nicht, oder nur in religiöser, aber nicht in sozialer Beziehung. Wie die Arbeitsleistung so ist auch die Stellung im Volksganzen eine verschiedene. Die Würde eines Berufsstandes beruht darauf, daß jeder einen eigenen, aber jeder einen notwendigen Beitrag zum Bedürfnis und zur Erhaltung des Ganzen leistet. Der Stellung des Einzelnen oder eines Berufsstandes entspricht sein Anspruch an das Ganze oder sein Recht. Dieses Recht sucht, gibt und schützt der Staat. Außerhalb des Staates und ohne ihn gibt es kein Recht.

Dieser ganze Gemeinschaftsbegriff stammt aus dem Neuen Testament. Er wird von Paulus unter dem Bilde des Leibes und seiner Glieder auf die christliche Gemeinde angewendet. Insofern ist dieser Sozialismus christlich.

Fünftes Kapitel.

Die Liebe als Wille der Kirche.

Die Liebe ist wie der Glaube als individueller Wille nur möglich innerhalb einer Gemeinschaft. Sie ist der Wille einer Gemeinschaft, nicht etwa in dem Sinne einer Summe von einzelnen Willensrichtungen, sondern der allen Einzelnen übergeordnete Wille einer Gemeinschaft, aus dem der Wille der Einzelnen entsteht. Er entsteht durch Unterordnung unter einen beherrschenden Willen und damit durch Einordnung in eine Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist nicht eine Summe von Einzelnen, sondern ein Ganzes, das Subjekt der Liebe. Sie ist schon deshalb mehr als eine Summe, weil sie nicht nur eine Versammlung ist, sondern eine Raum und Zeit überspannende Gemeinschaft. Der gemeinsame Wille ist nicht eine Diagonale der einzelnen Willensrichtungen, die durch Willensbildung aus den einzelnen Individuen und ihrer Gesinnung entsteht. Vielmehr entsteht der Wille, die Liebe

der Einzelnen, aus dem Willen der Gemeinschaft. Dieser gemeinsame Wille überdauert die Krisen, die im Leben der Einzelnen den individuellen Willen erschüttern und gefährden. Der Einzelne hält sich nicht nur an seinem Nachbar, sondern an der Gemeinschaft, am Ganzen.

Denn eine Gemeinschaft ist nur dann da, wenn nicht nur viele Einzelne nebeneinander stehen, sondern wenn ein gemeinsamer Wille die Einzelnen zusammenhält. Sie ist nur dann ein Ganzes, wenn sie einen einzigen Willen hat. Eine solche Gemeinschaft ist die Christenheit.

Nach dem reformatorischen Bekenntnis ist sie eine Gemeinschaft der Gläubigen. Ihr gemeinsamer Besitz ist das Wort Gottes und die Sakramente. Sie schließen die Einzelnen deshalb zu einer Gemeinschaft zusammen, weil in ihnen Christus selbst gegenwärtig ist. Denn er als Haupt der Gemeinschaft ist ihr wichtigstes Glied, ihr Herr, der die Gemeinschaft zusammenfaßt. Seine Liebe ist der die Gemeinschaft durchwaltende Wille, der objektive Wille, der sie zusammenschließt. Aber aus diesem ewigen überweltlichen Willen entsteht ein die Zeit und den Raum durchwaltender Gemeinschaftswille, der nicht nur der Strom ist, in den alle einzelnen Bäche münden, sondern das Becken, aus dem sie alle entspringen. Es ist aber nicht zufällig, daß im reformatorischen Bekenntnis von einer Gemeinschaft der Gläubigen die Rede ist. Ihre Gemeinschaft besteht darin, daß sie alle glauben, d. h. daß sie übereinstimmen in der reinen Lehre des Evangeliums. Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Überzeugung. Sie äußert sich im gemeinsamen Kultus. Die Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramante. Dies ist die Pflicht und das Vorrecht des geistlichen Amtes. Die Gemeinde selbst hat bei dieser Auffassung keine andere Aufgabe als die, das Wort Gottes gläubig zu hören und die Sakramente zu gebrauchen, also keine andere als die Beteiligung am Kultus. Sie ist also wenn auch nicht passiv, so doch nur rezeptiv: sie hört und glaubt. Die Verkündigung des Wortes hat den Zweck, den Glauben der Gemeinde zu erhalten, er dient der Selbsterhaltung der Gemeinde. Sie ist Selbstzweck. Über sich selbst hinaus hat die Gemeinde keine Aufgabe, keinen irdischen Zweck. Sie ist da für sich selbst und zur Ehre Gottes. Ihre einzelnen Glieder haben ihre persönliche Aufgabe in der Erfüllung ihres bürgerlichen Berufes. Ihn in Gottvertrauen und Treue zu erfüllen, das ist ihr Dienst Gottes. Die Gemeinde hat daneben die Pflicht der Wohltätigkeit an den Armen, Kranken und Hilfsbedürftigen, und zwar auch hier in ihrem eigenen Kreise, wobei bei

dem Wort: „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“,[1]) allein der zweite Teil des Satzes beachtet wird. Da in den protestantischen Landeskirchen im Ganzen Volk und Kirche sich dem Umfange nach deckten, so bestand die Tat der Kirche am und im Volke in der Übung der Wohltätigkeit, in der Erhaltung der wirtschaftlich, leiblich, geistig und moralisch schwachen Glieder des Volkes. Ausdehnen konnte sich die Kirche nur durch die Volksvermehrung. Über die Kirche hinaus gab es eine Aufgabe, ein Ziel, ein Werk, eine Tat der Kirche nicht. Durch diese Schranke wird aber auch die Gemeinschaft innerhalb der Kirche begrenzt. Denn da der Glaube rein innerlich und also den Menschen verborgen und nur Gott bekannt ist, so besteht die Gemeinschaft des Glaubens nur im gemeinsamen Kultus, darin, daß alle Einzelnen die Predigt des Evangeliums gläubig hören. Jeder Punkt der Peripherie ist mit dem Mittelpunkt verbunden, aber die Peripherielinie, die die einzelnen Gemeindeglieder untereinander verbindet, ist nicht gezogen. Die Kirche ist nur gegründet auf den Glauben, aber nicht auf die Liebe.

Dieser Kirchenbegriff spricht wohl die Grundlage des neutestamentlichen Gemeindebegriffes aus, aber er bleibt dem Umfange nach hinter ihm zurück. Denn für das Neue Testament ist die Gemeinde der Leib Christi, ihre Glieder sind Glieder Christi, d. h. Organe seiner Tat. Die Kirche ist das Organ, das Werkzeug, das Mittel, durch das Christus sein Werk auf der Erde tut. Darum ist sie nicht nur eine Summe von Einzelnen sondern ein Organismus und als solcher befähigt zur Tat. Sie hat die Aufgabe, das Werk Christi fortzusetzen, d. h. die Völker durch die Verkündigung des Evangeliums in das Reich Gottes zu sammeln. Ihr Acker ist die Welt, ihre Aufgabe die Weltmission. Dies ist ihr über ihre eigene Existenz hinausliegender Zweck, ihr „transzendenter“ Zweck. Diese Aufgabe hat bekanntlich die Kirche der protestantischen Orthodoxie weder grundsätzlich anerkannt noch tatsächlich übernommen. Dieses Versagen hat seinen Grund nicht in äußeren geschichtlichen Verhältnissen, sondern in dem beherrschenden Kirchenbegriff. Tatsächlich ist diese Schranke längst niedergelegt, aber grundsätzlich ist sie noch nicht beseitigt. Die Geschichte ist über das Dogma hinausgewachsen. Die Mission ist die Tat der Liebe, der über die Kirche selbst hinausstrebende Wille der Kirche, die Betätigung ihrer Liebe zu Gott, die darin besteht, daß das Ziel der Weissagung erfüllt wird, daß alle Völker den Herrn, der Himmel und Erde gemacht

hat, anbeten, „daß alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters",[2]) daß das Reich Gottes komme, daß sein Name geheiligt werde und sein Wille geschehe. Die Erweiterung des Kirchenbegriffs, die in der Mission liegt, kann nicht wieder aufgegeben werden. Es liegt aber in ihr eine Liebe zu Gott und Christus, die der Kirche ein über sie selbst hinausliegendes Ziel steckt.

Diese Liebe zu Gott, die die Gemeinde in sich einigt und ihr ein über sie hinausliegendes Ziel gibt, ist der Wille der Kirche. Sie ist das Organ der Weltmission und damit das Mittel, durch das Gott sein Reich bringt. Mit der Liebe zu Gott, der die Welt so geliebt hat, daß er seinen Sohn gegeben hat, wird in der Christenheit die Liebe zur Welt erweckt, durch die sie in das Reich Gottes hineingezogen wird. Die Kirche ist das Organ der Liebe Gottes zur Welt. Die Aufgabe, die damit der Kirche gegeben ist, weist sie nicht nur über die Grenzen der christlichen Völker hinaus nach außen, sondern ebenso nach innen in die christlichen Völker hinein. Die Aufgabe der Mission wird nicht ein für allemal gelöst, sondern stellt sich immer neu. Die Welt auch innerhalb der Christenheit bedarf beständig der Mission. Denn das Heidentum wird nicht ein für allemal überwunden, sondern muß immer neu überwunden werden. Innerhalb der christlichen Völker erhält es sich, entwickelt sich und wird zum bewußten Antichristentum. Deshalb muß die Tätigkeit der Kirche über den Kultus hinaus beständig Mission bleiben.

Diese Aufgabe wird mit dem Ausdruck „Innere Mission" bezeichnet. Der Kampf, mit dem Wichern die Anerkennung dieser Aufgabe gerade in den Lutherischen Kirchen hat durchsetzen müssen, beweist, daß es sich hier um eine neue Aufgabe handelte, die über den orthodoxen Kirchenbegriff hinausging. Nach diesem wurde erwartet, daß das Volk zur Kirche kommt. Mit dem Zerfall der kirchlichen Sitte seit der Aufklärung wurde klar, daß das nur noch in beschränktem Maße der Fall war. Damit genügte die Form der kirchlichen Arbeit, die dem orthodoxen Kirchenbegriff entsprach, der Kultgottesdienst, dem Bedürfnis nicht mehr. Die Kirche mußte zum Volk kommen. Sie durfte sich nicht mehr nur nach dem Worte richten: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid,"[3]) sondern nach dem anderen: „ich bin gekommen zu suchen."[4]) Die Kirche hatte nicht nur die Aufgabe der Selbsterhaltung, der Pflege ihres eigenen Glaubens, sondern die Pflicht, das Volk, das sich innerlich von ihr fernhielt, zu gewinnen. Darin bestand die Liebe der Kirche zum Volk. Das ist nicht nur eine Pflicht des

Pfarrerstandes, sondern eine Aufgabe der Gemeinde, zu der sie organisiert sein muß. Sie soll das Licht der Welt sein. Das geschieht durch die Propaganda der Tat. Auch im Neuen Testament wird der Glaube als etwas Verborgenes angesehen: die Kirche ist ein Gegenstand des Glaubens, und insofern hat der protestantische Satz von der unsichtbaren Kirche sein Recht. Nur „der Herr kennt die Seinen".[5]) Aber im Neuen Testament ist die Liebe Werk, insofern sichtbar und darum auch für die Welt der Beweis der Göttlichkeit der Kirche. Die Werke der Christenheit sind das Zeugnis ihres göttlichen Ursprunges, und zwar ein Zeugnis, das auch für die Welt erkennbar ist. An ihnen wird die Welt erkennen, daß „ihr meine Jünger seid".[6]) Wo Liebe zur Tat wird, da wird das verborgene Himmelreich offenbar. Die Leute werden eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.[7]) Die Kirche, die in sich durch Liebe verbunden ist und über ihre Grenzen hinaus Liebe übt, ist nicht mehr nur unsichtbar, sondern zugleich verborgen und offenbar wie jedes Werk Gottes. Verborgen ist der Glaube, offenbar die Liebe; der Glaube ist ein Bekenntnis, die Liebe ein Zeugnis. Darum wird in der Liebe der Christenheit Gott offenbar.

Mit dem Liebesgebot ist der Kirche die Aufgabe der Tat gegeben. Sie hat nicht nur zu reden, sondern zu handeln. Denn Liebe äußert sich durch die Tat. Nach der Überlieferung, die die Kirche mit der vorchristlichen jüdischen Synagoge verbindet, besteht die Tat der Gemeinde in der Übung der Barmherzigkeit an den Hilfsbedürftigen. Sie ist nicht nur eine Pflicht der Einzelnen, sondern in der Kirche wie schon in der Synagoge eine Aufgabe der Gemeinde, die sie als Ganzes zu leisten hat. Die Wohltätigkeit ist deswegen geordnet und nicht zufällig und gelegentlich. Diese Pflicht geordneter und planmäßiger Wohltätigkeit pflegt man als den Beitrag anzuerkennen, den die christliche Ethik in die ethische Überlieferung der Kulturmenschheit eingeführt hat. In ihr und in ihr allein besteht die christliche Liebe nach der traditionell gewordenen Auffassung. Wohltätigkeit ist aber notwendig und berechtigt nur gegenüber den Gliedern des Volkes, die sich nicht mehr selbst helfen können, die auf Wohltätigkeit angewiesen und von ihr abhängig sind. Bestünde die Liebe nur in Wohltätigkeit, so hätte sie über diese Grenze hinaus keine Aufgabe.

Damit ist aber das Ideal der christlichen Liebe nicht verstanden und die Aufgabe der christlichen Gemeinde nicht abgegrenzt. Die Kirche ist keine Wohlfahrtsgemeinschaft. Sie hat weder die Macht

noch die Pflicht, alles Leid zu beseitigen. Diese Aufgabe hat sich auch Jesus nicht gestellt. Er ist ein Zeuge der Liebe Gottes, und das ist auch die Gemeinde. Innerhalb der christlichen Gemeinde selbst soll es keine Not geben, derer die Gemeinde sich nicht annimmt. Dabei soll aber gerade die Wohltätigkeit auch über die Grenzen der Gemeinde hinausgehen, soweit als die Möglichkeit und die Empfänglichkeit dafür geht. Wohltätig kann man auch noch dem Feinde gegenüber sein, dem man sich nicht mehr vertrauensvoll öffnen kann. Die Aufgabe der Christenheit ist die, dafür zu sorgen, daß die Wohltat aus dem Wohlwollen entspringt, daß sie nicht nur äußere Hilfe ist, sondern Liebe, daß die öffentliche oder private Wohltätigkeit nicht zu einer unpersönlichen geist- und lieblosen Institution wird oder daß die Mittel durch Zwang aufgebracht werden, sondern daß sie freiwillig geübt wird in einer Liebe, die die Tat zur Wohltat macht. Die Aufgabe der Kirche ist also die Erweckung des Willens und des Verpflichtungsgefühls zur Hilfe. Wille aber ist nur da, wo Tat ist. Weder Wohltat ohne Wohlwollen noch Wohlwollen ohne Wohltat ist Liebe. Die Aufgabe der Hilfeleistung für alle, die der Hilfe bedürftig sind, ist also im Volksleben ohne die Mitarbeit der Kirche nicht zu lösen, denn der eigentliche Kern der Hilfe bleibt immer die Liebe, mit der sie geleistet wird. Ohne diese ist sie eine Härte.

Aber die Liebespflicht geht über die Hilfeleistung an den Hilfsbedürftigen hinaus. Wie die moralische Aufgabe sich nicht darauf beschränken darf, aus dem Bösen zu erretten, sondern vor dem Bösen zu bewahren, so ist auch die soziale Frage nicht mit Wohltätigkeit zu lösen, denn sie ist nicht eine Frage der Armen, auch nicht nur eine wirtschaftliche Frage, sondern eine ethische Frage und Aufgabe. So wahr zum Evangelium eine Ethik gehört, so wahr wirkt das Evangelium mit bei der Lösung der sozialen Frage. Denn wenn zum Evangelium, weil es Liebe ist und Gemeinschaft stiftet, eine Sozialethik gehört, so ist damit ja nicht nur gesagt, daß es eine Theorie aufstellen will, sondern daß es den Willen zur Gemeinschaft wecken will und kann. Nichts Geringeres als dies ist der Beitrag, den die Kirche zur Lösung der sozialen Frage leisten soll und kann. Die Kirche hat keine Politik zu treiben, das Evangelium ist keine Volkswirtschaftslehre, es ist weder eine Politik noch eine Lehre; es ist und will und soll sein eine Kraft Gottes, Liebe und Gemeinschaft zu erzeugen; und dies ist sein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage. Das Mittel, das die Kirche besitzt,

um diese Aufgabe zu lösen, ist nicht eine Theorie, sondern das Wort Gottes, welches imstande ist, Willen zu erzeugen. Der Beweis für diese Behauptung ist hier wie überall, wo es sich um Beweise handelt, eine Tatsache: die Tatsache, daß aus dem Evangelium in der Tat Wille und Liebe und Gemeinschaft entsteht. Das ist natürlich nicht möglich ohne Erkenntnis: Wille entsteht nie aus einem dumpfen, blinden Trieb oder einem unklaren Gefühl, aber es geschieht nicht durch eine volkswirtschaftliche Theorie, und der Wille, der erzeugt wird, ist nicht ein politischer Wille, sondern ein religiöser Wille.

Wenn es also richtig ist und bleibt, daß die Kirche nicht nur zu reden und zu predigen, sondern zu handeln hat, und wenn es dennoch richtig ist, daß ihr als Mittel nur das Wort gegeben ist, so ist dieses Wort nicht Theorie, sondern ein solches Wort, das Tat und Kraft ist, das also Tat, Werk, Gemeinschaft erzeugen will und kann. Die Gemeinschaft, die die Kirche bilden soll und kann, ist nicht die Gemeinschaft einer Partei, ihre Predigt ist nicht ein soziales Programm. Sie kann auch nicht den Anspruch erheben, das Volk in den christlichen Überzeugungen zu einigen, aber sie kann eine Gemeinschaft bilden, die allein eine Lösung der sozialen Frage ist. Denn diese ist nicht nur eine wirtschaftliche oder politische Frage, sondern sie ist eine Frage der Gemeinschaft. Die Kirche selbst ist diese soziale Gemeinschaft, und dadurch, daß sie das ist, löst sie die soziale Frage. Damit geht sie nicht nur über den orthodoxen Kirchenbegriff, sondern über den Tatbestand der orthodoxen protestantischen Kirche hinaus, aber sie tut es nur, indem sie den neutestamentlichen Begriff der Kirche erfüllt. Sie will nichts anderes als Gemeinschaft bilden.

In diesem Zusammenhang wird noch einmal ganz deutlich: Gemeinschaft ist nicht eine Summe einzelner Individuen, sondern ein geordnetes Ganzes, dessen Glieder die Einzelnen sind. Auch dieses Glied ist nicht unmittelbar das Individuum, sondern der Berufsstand. Das Ganze setzt sich nicht aus den Teilen zusammen, sondern es entwickelt die Glieder aus sich heraus. Es ist vor den Teilen da, wie das von jedem Organismus gilt. Das Ganze bildet und erhält die Teile, und die Teile erhalten das Ganze. Sie wirken zusammen! Jedes Glied hat seine eigene und besondere Aufgabe und Leistung.

Dagegen ist das Ideal der Gleichheit nicht christlich und auch nicht möglich. Jedes Glied hat eine andere, aber jedes eine für das Ganze notwendige Aufgabe. Keines kann auf Kosten des anderen, sondern

jedes nur durch das Wohlsein des andern gedeihen. Wo Liebe ist, bildet sich eine solche Gemeinschaft, und wo sie sich bilden soll, da muß Liebe sein. Damit eine solche Ordnung entsteht, muß der Hochmut überwunden werden, der sich nicht unter- und einzuordnen vermag, der den Übergeordneten haßt und den Untergeordneten verachtet. Dies Ziel wird in keiner menschlichen Gemeinschaft ein für allemal erreicht, sondern es wird durch die lebendige Entwicklung immer wieder verschoben und gefährdet, es muß immer neu gesteckt und gesichert werden. Es gehört dazu ein allgemeines Vertrauen, eine allgemeine Bereitwilligkeit, zu geben und zu nehmen, zu helfen und sich helfen zu lassen. Es gehört dazu ein freier und williger Gehorsam, der durch Zwang nicht zu erreichen ist. Die Unterordnung, die zu einer solchen Gemeinschaft notwendig ist, ist Menschen gegenüber weder möglich noch berechtigt. Denn jeder Einzelne ist doch immer nur ein Glied des Ganzen und jedes Glied muß sich ein- und unterordnen.

Eine Unterordnung unter das Ganze ist nur möglich als Unterordnung unter Gott, der über dem Ganzen steht. Jeder Unglaube an Gott gefährdet und zerstört deswegen auch die Einheit der Gemeinschaft. Die Aufgabe der Kirche ist es, den Glauben an Gott und das Vertrauen zueinander herzustellen, durch die die Gemeinschaft entsteht. Christlicher Sozialismus ist deswegen keine besondere Form des Sozialismus neben anderen ebenfalls möglichen Formen, ebenso wie christliche Liebe keine besondere Liebe neben anderen Formen der Liebe ist; sondern nur die Liebe, die auf der Liebe zu Gott beruht, stiftet Gemeinschaft und damit Ordnung innerhalb der Menschheit. Ein individualistisches Christentum wäre kein Christentum der Liebe. Wo Liebe ist, da ist eine Gemeinschaft, deren Verantwortung und Verpflichtungsbewußtsein über den Kreis der Gemeinde hinausgeht und das Volk umfaßt.

Gemeinschaft in diesem Sinne stiften kann aber nur eine Gemeinde, die selbst Gemeinschaft ist, d. h. ein Kreis, der durch den gemeinsamen Glauben zur gemeinsamen Tat befähigt und gewillt ist. Aus einer Gemeinde, deren Gemeinschaft in einem gemeinsamen Kultus besteht, muß eine solche werden, deren Gemeinschaft in einer Liebe besteht, die die Einzelnen miteinander verbindet und ihnen im Volke ein Ziel steckt, das über ihren Kreis hinausgeht, indem sie im Volke den Willen zur Gemeinschaft erweckt. Dazu ist eine Wirksamkeit nötig, die in ihren Formen über den Kultus hinausgeht, die das Volk

aufsucht. Auch diese Wirksamkeit behält immer die Form des Wortes, aber das Wort muß in allen Formen des öffentlichen Lebens wirken. Es handelt sich darum, daß das Gesetz Gottes als für das ganze Volksleben gültig, auch über den Kreis derer hinaus, die sich mit Bewußtsein und Willen zur Kirche halten, vertreten werden muß. Dies ist der entscheidende und zugleich der strittige Punkt. Denn die Gefahr besteht darin, daß mit dem Glauben an Gott auch die Gültigkeit des Gesetzes bestritten wird. Darin besteht die Krisis der Gegenwart. Mit dem Glauben an Gott fällt auch das Gesetz. Für das Volksleben, für den Staat, die Politik, die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Kunst, die gesamte Kultur gibt es kein Gesetz. Diese Gebiete sind autonom in dem Sinne, daß sie sich selbst das Gesetz geben. Die Loslösung von der Kirche führt auch zur Loslösung von aller Moral. Die Geltung des Gesetzes Gottes, der Ethik auf dem ganzen Gebiete des Volkslebens zu vertreten ist die Pflicht der Kirche. Sie darf sich nicht darauf beschränken, in ihrem eigenen Kreise innerhalb der Gemeinde der Gläubigen in der Form der Kultpredigt das Wort Gottes zu verkündigen, um den Glauben der Gemeinde zu erhalten, sondern sie hat dem Volke das Gesetz zu verkündigen. Das ist der über ihren eigenen Kreis hinausgehende Dienst der Liebe, den sie dem Volk zu leisten hat, denn das Gesetz ist das Liebesgebot. Dessen Geltung aber ist bestritten. Seine Anwendung auf das ganze Volksleben ist die Aufgabe der Kirche.

Die Kirche hat also keine Politik zu treiben, keine Wirtschaftslehre zu vertreten, keine ästhetische Theorie auszubilden, aber sie hat die Geltung des Gesetzes der Liebe auf allen Gebieten des Volkslebens und in allen Formen der öffentlichen Wirksamkeit zu vertreten. Sie kann den Glauben an Gott nicht verkündigen, wenn sie den Willen Gottes nicht vertritt. Dadurch, daß sie das tut, wird sie zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Durch die Verkündigung des Gesetzes allein bereitet sie auch die Verkündigung des Evangeliums vor. Beide Aufgaben gehören innerlich zusammen und lassen sich nicht trennen, so wahr Paulus vom Evangelium sagen kann, wir richten durch das Evangelium das Gesetz auf, so wahr die Predigt Jesu mit der Bestätigung des Gesetzes begann, so wahr Luther die Predigt des Gesetzes an das Volk gefordert hat.

In ein Wort zusammengefaßt lautet die Aufgabe der Kirche: sie hat das Recht Gottes, die Gerechtigkeit Gottes zu verkündigen. In

diese Losung faßt sich gerade, wenn man an das Evangelium denkt, von der Glaubenspredigt bis zur Predigt des Gesetzes alles zusammen. Die Beschränkung auf den Trost der angefochtenen Gewissen und die individuelle Seelsorge ist keine Erfüllung der Aufgabe der Kirche. Auch die Pflicht, Erkenntnis zu verbreiten, wird nicht gelöst mit der Vorbildung des Pfarrerstandes auf die Ausübung seines Berufes. Die Theologie hat mit Apologetik begonnen und die Begründung einer christlichen Wissenschaft, die durch die Predigt nicht geleistet werden kann, ist eine zu allen Zeiten anerkannte Aufgabe gewesen, die die Kirche dem Volke schuldig ist. Sie wird weder durch die Predigt noch durch die Lehrbuchliteratur geleistet. Ebenso ist die schöpferische Tätigkeit auf dem Gebiet der Kunst immer als ein Dienst der Kirche am Volke, als ein Gottesdienst anerkannt worden. In keinem Falle darf sie sich auf Kulturkritik beschränken, denn kritisieren darf nur der, der schöpferisch tätig sein kann. Von der Wortkunst bis zur Baukunst hat die Kirche diese Aufgabe immer anerkannt. Nicht alles hat die Kirche zu leisten. Sie ist auf Zusammenarbeit mit aller menschlichen Arbeit angewiesen. Aber alles, was zur Verkündigung des Wortes Gottes gehört, ist ihre Pflicht. Sie hat das gesamte Volksleben mit der Erkenntnis Gottes zu durchdringen.

Sechstes Kapitel.

Nächstenliebe.

1. Nächstenliebe und Humanität.

Die christliche Liebe ist Nächstenliebe. Damit wird der Liebe ihr Objekt gegeben und ihr Umkreis bestimmt. Er erstreckt sich auf die, zu denen der Mensch in Beziehung steht. Die Liebe wird damit befreit von jeder subjektiven, willkürlichen Auswahl, z. B. von persönlicher Sympathie. Sie unterscheidet sich dadurch von der Freundschaft. Der Nächste wird von mir nicht gewählt, sondern er ist mir gegeben. Der Umkreis der Liebe ist durch die gegebenen Verhältnisse ausgedehnt und begrenzt. Die Ausdehnung und Einschränkung der Liebe auf den Nächsten folgt daraus, daß die Liebe in der Liebe zu Gott begründet ist. Denn die von unserem eigenen Willen unabhängigen Verhältnisse und Beziehungen, Begegnungen und Berührungen sind bestimmt

durch die von unserem Willen unabhängige, göttliche Weltregierung. Nur dann, wenn diese Beziehungen in der göttlichen Weltregierung begründet sind, liegt in ihnen ein Gebot. Objektive Tatsachen sind nur dann Ansprüche und Forderungen, wenn sie in einem göttlichen Willen ihren Grund haben. Die Voraussetzung dafür, daß dieses Gebot anerkannt wird, ist der Glaube an die göttliche Weltregierung. Er ist auch der Grund dafür, daß in den gegebenen Beziehungen nicht nur ein Liebesgebot, sondern auch ein Antrieb zur Liebe, ein Liebesmotiv liegt. Wer Gott liebt, der liebt die, die Gott ihm gibt. Nach dieser Regel behandelt auch Jesus die Menschen: Wer zu mir kommt, den stoße ich nicht hinaus, weil ihn der Vater mir sendet.[1]) Es liegt darin eine Befreiung der Liebe von jeder Begrenzung und Schranke. Die Liebe setzt nicht eine schon bestehende innere Gemeinschaft voraus, sondern diese wird durch sie gestiftet. Soweit in dem Ausdruck: „der Nächste" nicht nur äußere Nähe, sondern ein inneres Verhältnis liegt, wird dieses durch die Liebe eröffnet. Zum Nächsten im inneren Sinne des Wortes macht man sich den Menschen durch die Liebe. Die Liebe darf nicht durch die Überlegung gehemmt werden, ob der, der mir begegnet, auch mein Nächster ist. Er ist es dadurch, daß er auf mich angewiesen ist. Dadurch behält die Liebe etwas Unwillkürliches, Natürliches, Unreflektiertes, einen Zug von Selbstverständlichkeit. Sie wurzelt in den natürlichen Verhältnissen.

Wird sie dadurch von willkürlichen Schranken befreit, so wird sie auch begrenzt. Eine Liebe, die nur eine Stimmung ist oder ein Urteil oder ein Wille, der rein innerlich bleibt, kann einen unbegrenzten Umfang haben. Aber eine Liebe, die sich nicht nur in Worten äußert, sondern in „der Tat und Wahrheit",[2]) ist in ihrem Umkreis notwendig begrenzt. Das Liebesgebot spricht nicht ein Ideal aus, sondern es fordert eine konkrete reelle Leistung, ein Werk. Weil es Liebe fordert, so verlangt es, daß wirklich gegeben, geholfen, gehandelt wird. Die Stimmung kann grenzenlos, das Urteil allumfassend, der Wille unendlich sein — die Tat ist begrenzt. Die Liebe, die Tat ist, beschränkt sich auf das Erreichbare. Sie ist kein unerreichbares Ideal, sondern ein wirkliches Werk. Durch die Beziehung der Liebe auf den Nächsten ist nicht eine grenzenlose, sondern eine lösbare Aufgabe gegeben, nicht eine solche, die die Liebe zu einem unerfüllbaren Ideal hinaufschraubt oder zu einer leeren Stimmung herabsetzt, die sich nur noch in Worten äußern kann. Damit wird das Liebesgebot zu einem Bußmotiv ent-

wertet, das den Menschen dadurch zur Buße treibt, daß es ihn vor eine unlösbare, unendliche Aufgabe stellt, an der er zerbricht. Die Liebespflicht kann allerdings nicht ein für allemal erfüllt werden: sie ist innerlich unendlich und stellt sich immer neu. Deswegen ist die Liebe ein sich immer erneuernder, lebendiger Wille. Aber äußerlich ist die Liebespflicht begrenzt, wie jeder Pflichtenkreis begrenzt ist. Das Gebot lautet nicht: du solltest, sondern: du sollst. Die Buße wird nicht an einem grenzenlosen Pflichtenkreis erweckt, dessen Erfüllung physisch unmöglich ist und der deswegen auch nicht ernsthaft anerkannt werden kann. Wenn nach dem Evangelium das Liebesgebot für den natürlichen Menschen unerfüllbar ist,[3]) so liegt das nicht an der äußeren Grenzenlosigkeit des Pflichtenkreises, den es umschreibt, sondern an der inneren Hemmung, die sich auch vor die Erfüllung der einfachsten und kleinsten Pflicht stellt. Der Ernst der Buße besteht gerade darin, daß sie eine lösbare Aufgabe, eine begrenzte Pflicht als versäumt bekennt.

Nicht nur die Begründung, sondern auch die Begrenzung der Aufgabe, die mit dem Gebot der Nächstenliebe gestellt ist, setzt den Glauben an die göttliche Weltregierung voraus. Der Mensch darf nicht glauben, daß er berufen und befähigt sei, alles zu leisten, was wünschenswert wäre. Er soll nur das leisten, was er leisten kann. Die Pflicht grenzt sich mit dem Machtkreis ab. Aber der Mensch steckt sich die Grenze nicht willkürlich, sondern Gottes Regierung steckt sie ihm. Deswegen wird auch der Vorwurf nicht anerkannt, daß die christliche Liebe nicht die Verheißung erfüllt habe: ich mache alles neu, und ich wische alle Tränen ab.[4]) Auch der Umkreis der Liebesübung Jesu ist begrenzt. Hier gilt die Regel, daß das Licht in der Finsternis scheint[5]) und sie nicht vertreibt. Für die Welt hat sie nicht den Wert eines Allheilmittels, sondern den einer Offenbarung der göttlichen Liebe. Denn wenn sie äußerlich in ihrem Umfang begrenzt ist, so ist sie doch innerlich unendlich; wenn sie sich äußerlich an das Erreichbare hält und das Mögliche tut, so ist sie doch innerlich ein Anteil an der Macht Gottes, wie sie denn Paulus als Allmacht beschreibt. Sie kann darum nur aus dem Glauben entstehen, weil der Glaube das leistet, was dem Menschen unmöglich und nur Gott möglich ist. Diese wunderbare Macht der Liebe aber liegt in ihrer inneren Kraft und nicht in ihrem äußeren Umfange. Auch in der Beschränkung auf den Nächsten liegt der Glaube an die göttliche Weltregierung, die die Leistung und den Verzicht möglich macht.

Neben der christlichen Nächstenliebe steht die Humanität, die allgemeine Menschenliebe. Das Humanitätsideal unterscheidet sich von der christlichen Nächstenliebe durch die Begründung, den Inhalt und das Ziel. Es stammt aus der ausgehenden Antike, aus der Stoa. Es ist nicht religiös begründet wie das Liebesgebot, d. h. nicht in der Liebe zu Gott und überhaupt nicht im Gottesgedanken, sondern in der Natur oder der Vernunft, d. h. im Wesen des Menschen. Der Hellenismus, der aus dem Weltreich Alexanders des Großen stammt, hat die völkischen und religiösen Schranken des klassischen Griechentums überwunden, die noch für den Lehrer Alexanders, Aristoteles, in dem Ausdruck: Barbar lagen. Der Horizont ist nicht mehr völkisch, sondern universal. Das Objekt der Humanität ist nicht der Grieche, sondern der Mensch als Vernunftwesen. Damit wird die Liebe aus einer begrenzten Pflicht zu einem Ideal. Sie äußert sich als Urteil und Stimmung, die sich aussprechen, aber nicht in einem konkreten Werk auswirken können. Sie ist eine Tugend, aber nicht ein Werk. Sie ist Duldung und Schonung des Menschen. Denn durch die ihnen allen gemeinsame Abstammung von der Natur sind sie einander gleich. Das Liebesgebot gründet sich nicht auf die Natur, sondern auf den Schöpfer, dessen Geschöpf und dessen Ebenbild der Nächste ist. Es gründet sich auf die Weltregierung Gottes, aus der die menschlichen Gemeinschaften entstehen. Das Humanitätsideal, weil es in der Vernunft und der Natur begründet ist, hat einen rationalen und naturalistischen Zug. Es ist geschichtlich nicht etwa das Quellgebiet der christlichen Nächstenliebe, aber eine gleichlaufende Bewegung. Es ist nicht antik, sondern eine Erweichung der Antike. Deswegen kann man auch nicht sagen, daß es sich in der Renaissance erneuert hätte. Diese trägt vielmehr die ursprünglichen harten und heidnischen Züge des echten Griechentums.

Erneuert hat sich der Humanismus erst in der Aufklärung. Er ist entstanden durch eine Verschmelzung des Christentums der Aufklärung mit der Ethik des hellenistischen Griechentums. Aus ihr ist die Humanisierung der Antike entstanden. Es ist nicht das echte, ursprüngliche Griechentum, sondern der Klassizismus des deutschen Idealismus. Auf dieser Grundlage beruht er bis heute. Der christlichen Bruderliebe wird die allgemeine Menschenliebe übergeordnet. Sie wird überhöht und dadurch von ihrer partikularen Beschränkung befreit. Zu gleicher Zeit wird sie von ihrer religiösen Wurzel abgelöst. Die Humanitätsethik ist autonom, d. h. in der Natur oder der Vernunft begründet.

Wenn aber die beiden Begriffe nicht mehr zusammenfallen wie in der Überlieferung, die aus der Stoa stammt, so bekommt die Humanitätsethik eine doppelte Form — eine idealistische und eine naturalistische und damit eine demokratische und eine aristokratische Farbe. Demokratisch war sie von vorne herein, weil sie sich auf die allgemeine Gleichheit der Menschen als Natur- und Vernunftwesen gründete. Sie gehört damit zu den Grundlagen der modernen Demokratie. Sie ist, indem sie universal ist, auch international. Universal ist der Humanismus zunächst den Religionen gegenüber. Das Christentum gilt als eine geschichtliche Religion und darum das Liebesgebot als ein Ertrag der Geschichte im Unterschied von dem neutestamentlichen Evangelium, nach dem das Liebesgebot mit der Schöpfung gegeben ist. Diese Begründung des Gebotes wird durch die stoische auf Natur und Vernunft ersetzt, und damit erschien das Liebesgebot ebenso wie der rationalistische Gottesglaube als ein allgemeinmenschliches Gebot, als Gebot der Naturreligion. Als solches war es demokratisch, weil es auf der allgemeinen Gleichheit aller Menschen beruhte und diese durchführte. Es war aber, indem es universalistisch war, zugleich individualistisch. Weltbürgertum und Individualismus sind die beiden Pole des Humanitätsideals. Denn nach ihm gilt die Menschheit als eine Summe von einzelnen Individuen. Die Gliederung der Menschheit in Völker kommt für dieses Ideal nicht in Betracht. Aus ihm ist der Begriff der Menschheit erst entstanden. Denn der christliche Universalismus ist schon in seiner alttestamentlichen Wurzel eine Zusammenfassung der Völker und erst durch diese organische Gliederung hindurch eine Zusammenfassung der Einzelnen.

Ebenso fremd ist dem Christentum die Idee der Gleichheit aller Menschen. Sie sind alle eins, aber nicht alle gleich. Sie sind nicht Exemplare einer Gattung, sondern Teile eines Ganzen, untereinander ungleiche Glieder eines Leibes mit verschiedenen Gaben und Aufgaben. Für das Humanitätsideal haben sie gleiche Rechte und Pflichten. Je nachdem die allgemeine Gleichheit auf die Natur oder auf die Vernunft gegründet wird, hat das Humanitätsideal einen mehr naturalistischen oder idealistischen Inhalt. Sieht man die Menschen als Naturwesen an, so bekommt die Humanitätspflicht das Ziel der äußeren Wohlfahrt. Der Gegenstand der Humanität ist dann die Masse der Einzelnen. In dieser Form liegt das Humanitätsideal und die in ihm liegende demokratische Stimmung auch dem modernen Sozialismus

zugrunde, wie denn die deutschen Sozialisten sich ausdrücklich auf den Humanismus berufen haben. Wird der Mensch als Vernunftwesen angesehen, so bekommt das Humanitätsideal einen geistigen, idealistischen Grundzug: es wird damit aristokratisch, und der individualistische Zug des Ideals tritt in den Vordergrund.

Diese beiden Ausbildungen der Humanität sind zunächst keine Gegensätze, denn eine demokratische Ordnung der Gesellschaft verträgt nicht nur, sondern fordert eine aristokratische Oberschicht. Nach dieser Richtung hin hat sich das Humanitätsideal ausgebildet schon deswegen, weil es aus der ausgehenden Antike stammte. Die allgemeine Menschenliebe ist eine Tugend, durch welche die Persönlichkeit des Einzelnen ausgebildet wird. Die Ethik wird dann durch den antiken Tugendbegriff und nicht durch den christlichen Begriff des Werkes beherrscht. Das ethische Ziel ist die Durchbildung und Veredlung der Persönlichkeit. Die Humanität besteht in der Entwicklung der Persönlichkeit zur Vollkommenheit, d. h. zur Ausbildung aller ihrer Anlagen. Das Ideal ist der ganze, vollkommene Mensch, dem nichts Menschliches fremd ist. Er ist vielseitig, allseitig und darin besteht seine Vollkommenheit, nicht etwa in Sündlosigkeit. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf den Nächsten, sondern auf die eigene Person. Die Lebensanschauung ist nicht nur anthropozentrisch, sondern egozentrisch, was noch nicht egoistisch bedeutet. Das Gebot des individualistischen Humanismus lautet seit Pindar durch die Jahrhunderte hin: werde, was du bist. Mit der Anlage ist die Aufgabe gegeben. Die Ausbildung bekommt ihren Inhalt nicht durch eine Aufgabe, ein Werk, einen Beruf, sondern durch die Persönlichkeit und ihre Anlagen. Der Mensch wird nicht zu einem Werkzeug ausgebildet, sondern zu einem Kunstwerk. Der Richtungspunkt für diesen Bildungsprozeß ist nicht ein vor ihm liegendes Ziel, sondern der in ihm liegende Mittelpunkt. Das Ideal ist deshalb ästhetisch, die harmonische Persönlichkeit, die schöne Seele und nicht nur sie, sondern der schöne Mensch nach Leib und Seele, das Gleichgewicht von beiden, die Einheit von Natur und Geist. Auch die Ausbildung des Leibes steht nicht unter dem Gesichtspunkt des Werkzeugs zur Tat, sondern unter dem des Kunstwerkes, das genossen werden will.

Auch das Neue Testament kennt das Gebot, daß „der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jedem guten Werk ausgebildet".[6]) Aber hier liegt die Vollkommenheit darin, daß er alles hat und kann,

was er zu jedem von ihm geforderten guten Werk gebraucht. Hier ist der Einzelne ein Glied eines Ganzen; für den Humanismus gilt das Gebot, das einer seiner Propheten so ausgesprochen hat: immer strebe zum Ganzen und nur dann, wenn du selber kein Ganzes sein kannst, als dienendes Glied schließ an ein Ganzes dich an. Aber das höchste Ideal ist doch ein Mensch, der in sich selbst ein Ganzes ist: „ausgestoßen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit."

Das Humanitätsideal wird getragen durch die klassische Bildung und damit durch die humanistische Schule. In der Erziehung unseres Volkes stehen nebeneinander die Kirche mit dem Liebesgebot und die Schule mit dem Humanitätsideal, die Bibel und die Klassiker, die Reformation und der Idealismus. Eben weil das Humanitätsideal aus der klassischen Bildung stammt und durch die höheren Bildungsanstalten vertreten wird, ist es nicht volkstümlich. Es ist das Lebensideal der Gebildeten. Darauf beruht seine Macht und darin besteht seine Schwäche. Es gehört zu den geistigen Strömungen, die unser Volk in zwei Teile trennen: die Gebildeten und die Ungebildeten. Wie es nicht volkstümlich ist, so ist es auch nicht sozial. Es gilt in den Kreisen, die in der Lage sind, sich geistig bilden zu können. Es ist vornehm und darum kühl. Die Liebe wird zur Duldung: aus dem Humanitätsideal ist das Toleranzprinzip entstanden. Die Abneigung gegen den geistigen Kampf überträgt sich auf das staatliche Leben und führt zum Pazifismus. Der Krieg wird im Namen der Humanität verworfen. Eine Grenzlinie trennt die Humanität nach unten hin von natürlicher, primitiver Roheit. Das Humanitätsideal stammt aus der Kultur im Unterschiede von der rohen Natur. Aber auch nach oben hin ist es begrenzt. Für Luther lautet das Lebensideal noch: „göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich". In einem zunächst unbewußten, unwillkürlichen, dann aber bewußten, ausgesprochenen Gegensatz dazu ist das Ideal der Humanität „Menschlichkeit". Es steht in scharfem Gegensatz zur kirchlichen Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde. Die Aufgabe besteht darin, die reine Menschlichkeit herauszubilden, die normale und ideale Gestalt des Menschen, frei von geschichtlichen Bedingungen, von nationaler und religiöser Beschränktheit, den Menschen an sich darzustellen, das Ideal, so wie es immer und überall und zu allen Zeiten gilt. Dieses Ideal erscheint in der Antike verwirklicht. Sie erscheint als normal, ideal, human, als die Offenbarung der reinen Schönheit des Menschen, wie in der griechischen

Plastik die vollendete menschliche Gestalt in einem allgemein gültigen Schönheitstypus sich darstellt. Hier zeigt sich der Mensch in reiner Menschlichkeit.

Wenn dieses Ideal erreicht ist, so ist damit auch alle Schuld überwunden. „Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit." Der Menschensohn, d. h. der vollkommene Mensch, hat das Recht, auf der Erde Sünden zu vergeben. Das christliche Bekenntnis, daß der Sohn Gottes als solcher der Menschensohn, der vollkommene Mensch ist, wird in das andere umgewendet, daß der Mensch als solcher in seiner Vollkommenheit Sohn Gottes ist. Der vollkommene Mensch ist der Mittelpunkt und Herr der Welt, das Maß aller Dinge. Nicht Gott hat ihn zu seinem Bilde geschaffen, sondern er bildet Gott nach seinem Bilde. Der Gottesgedanke wird die Widerspiegelung des Menschen im Unendlichen. Auch die Natur kann nur verstanden werden nach der Analogie des Menschen. In jeder Beziehung wird die christliche Liebe zur Humanität, wenn sie von ihrem religiösen Grund abgelöst wird. Sobald der Gottesgedanke so zweifelhaft wird, daß man eine Ethik auf ihn nicht mehr zu gründen wagt, stellt sich zunächst das Ideal der Humanität ein. „Der Begriff des Göttlichen selbst wird vielleicht der Umgestaltung, die sich jetzt schon ankündigt, nicht entgehen können. Und je dunkler dieser Begriff in seiner kosmischen Bedeutung wird, um so mehr wird an die Stelle des Imperativs, mit welchem einst die metaphysische Ethik ins Feld zog: Verähnlichung des Menschen mit Gott, der Gedanke der Humanisierung des Gottesbegriffs treten; das menschheitliche Ideal wird immer gewisser, jemehr das übermenschliche verblaßt."[7])

Aber diese Erwartung hat sich als eine Illusion erwiesen. Gerade das Humanitätsideal wird unsicher, sobald der Gottesbegriff verschwindet. Die Tatsache ist nicht zu bezweifeln. Auch Jodl selbst hat das anerkannt. Denn seine Geschichte der Ethik läuft aus in eine Darstellung der „Amtsentsetzung des Humanitätsideals" und der Versuche, einen Ausgleich zwischen Entwicklungs- und Humanitätsethik zu finden, zu denen er Sozialismus und Christentum rechnet. Er beweist damit freilich, daß er den Unterschied zwischen Humanitätsethik und Christentum nicht versteht, daß vielmehr die Krisis schärfer ist als er erkennt. Ebenso hat Paulsen erkannt, daß das Humanitätsideal zu verblassen beginnt und seinen Glanz verloren hat.[8]) Aber auch er sieht bei aller Einsicht in den Unterschied zwischen „hellenistischer Humanität und

christlicher Heiligkeit" doch das Heil in einer Verbindung beider. „Wer mit geschichtlichem Blick die Dinge sieht ... wird die objektive Möglichkeit im Wesen der beiden großen geschichtlichen Lebensformen erkennen." Die Tiefe des Gegensatzes hat auch Paulsen nicht erkannt. Durch den modernen Naturalismus und die moderne Auffassung der Antike ist das humanistische Lebensideal aufgelöst und bei der engen Verbindung zwischen ihm und der christlichen Ethik erscheint damit auch die christliche Ethik als überwunden. Diese Krisis der Ethik kann nur dadurch überwunden werden, daß zunächst der Unterschied von humaner und christlicher Ethik klar erkannt wird. Die humanistische Auffassung der Antike, also die historische Grundlage des Humanitätsideals, ist ins Wanken gekommen. Die Antike ist nicht human, sondern heidnisch.

In Wirklichkeit ist das Humanitätsideal eine Milderung der Antike durch das Christentum in der westeuropäischen Aufklärung im Unterschied von der italienischen Renaissance. Mit der humanistischen Bildung beginnt auch das Humanitätsideal zu verblassen. Sein Untergang ist das Ende des Idealismus. An seine Stelle ist mit dem Naturalismus die Idee des Kampfes ums Dasein getreten, an die Stelle des aristokratischen Individualismus der Sozialismus, der in seiner Stellung zum Humanitätsideal nicht einheitlich ist, ebenso wie der aristokratische Individualismus in der Form des Herrenmenschentums zwiespältig ist, indem er seine antike Grundlage anerkennt, aber seine christliche Erweichung verwirft. Damit bleibt vom humanistischen Lebensideal übrig die autonome Moral, d. h. die Moral ohne religiöse Begründung, ohne religiösen Inhalt und Ziel, d. h. Wohlfahrtsethik und Kulturethik, eine solche soziale Ethik, nach der auch die Teilnahme an den Gütern der Kultur zur Wohlfahrt gehört. Indem das Ideal der Göttlichkeit verblaßt, „Gottes Mitarbeiter und Nachahmer sein", geht auch das Ideal der Humanität verloren. Denn es ist nur durch das Ideal der Göttlichkeit, des Ebenbildes Gottes zu erreichen. Nur wer göttlich lebt, um mit Luther zu reden, kann menschlich leben. Denn ohne das Ideal der Göttlichkeit bleibt die Natur der Rahmen des menschlichen Lebens, d. h. das Tier im Menschen tritt hervor. Dies wird aber nicht beherrscht durch die Natur, sondern durch den Geist, d. h. durch Gott.

2. Das Wesen der Liebe.

Die Nächstenliebe, die aus der Liebe zu Gott entsteht, ist Wille. Liebe ist nicht in erster Linie Empfindung, sondern ein Verhältnis zum Nächsten. Es äußert sich in der Schätzung des Nächsten. Es spricht sich in einem Urteil aus, und zwar in einem Werturteil. Dabei handelt es sich nicht um eine individuelle Sympathie wie in der Freundschaft, sondern um ein Verhältnis, das von persönlicher Sympathie oder Antipathie frei ist. Es ist eine Schätzung der Persönlichkeit, die nicht auf ihrer individuellen Besonderheit beruht. Die Anerkennung eines eigenen Wertes, den die Persönlichkeit hat, ist unabhängig von dem Wert, den sie für mich hat. Diese Schätzung ist der innerste Kern aller Liebe. Sie ist nicht selbstsüchtig, denn sie erkennt den Wert an, den der Nächste an sich, für sich selber hat. Einen objektiven Wert hat er dadurch, daß er einen Wert für Gott hat. Er hat dadurch einen Wert für Gott, daß Gott ihn geschaffen hat und daß er Gottes Ebenbild ist. Dieser Wert ist unverlierbar wie das Ebenbild Gottes. Der innerste Kern, das Wesen der Liebe ist die Hochschätzung der Persönlichkeit um ihrer selbst willen, d. h. um deswillen, was sie als Gottes Geschöpf ist. Wer Gott liebt, der liebt auch die Schöpfung und die Geschöpfe Gottes: er findet das Merkmal Gottes an ihnen wieder.

Dieser Zusammenhang zwischen der Liebe zu Gott und zu seinem Geschöpf ist nicht ein reflektierter Schluß, ein bewußter Gedanke; er ist unreflektiert, unwillkürlich, ursprünglich, ohne Überlegung oder durchdachte Begründung. Alle Liebe ist naiv. Sie hat die Form eines Triebes, der nicht fragt: warum und wozu? Gerade dann, wenn die Nächstenliebe aus der Liebe zu Gott entsteht, hat sie diese Art eines unwillkürlichen Triebes. Die, die Jesus im Gericht annimmt, ahnen nicht, daß sie, was sie getan haben, ihm zu Liebe getan haben. Die Achtung, die Anerkennung des Wertes, den der Mensch als Persönlichkeit und Ebenbild Gottes hat, wird auch durchaus als Liebe empfunden. Darum ist die Verachtung das volle Gegenteil der Liebe. Die ursprünglichste und einfachste Empfindung, in der die Liebe zum Bewußtsein kommt, liegt nicht in der Richtung des Mitleides, durch das man den andern unter sich stellt, noch in der Richtung der Bewunderung, durch die man ihn über sich stellt, sondern in der Achtung, durch die man ihn sich gleichstellt. Man liebt den Nächsten wie sich selbst.

Die Liebe beginnt mit Achtung. Es gibt keine Liebe ohne Achtung. Jede erotische Empfindung z. B., die sich nicht mit Achtung verbindet, ist auch nicht Liebe. Mitleid und Bewunderung, wenn sie den Zusammenhang mit der Achtung verlieren, sind beide nicht mehr normale Regungen. Da sich die Achtung auf den Wert bezieht, den der Mensch durch Gott und für Gott hat, so ist sie in keiner Weise egoistisch, sondern nur begründet in der Liebe zu Gott. Weil der Nächste einen Wert für Gott und für sich hat, nur darum hat er einen Wert für mich. Dieser Wert kommt nicht erst der Leistung, sondern der Person des andern zu, nicht erst dem, was er durch sein Werk ist, sondern dem, was er durch Gottes Werk und Schöpfung ist. Erst diese Schätzung der Persönlichkeit ganz ohne Rücksicht auf ihre Leistung ist Liebe.

Darin, daß man den Nächsten in seiner individuellen persönlichen Eigenart gelten läßt und anerkennt, besteht das Verständnis für ihn, und dies wird als die erste und größte Wohltat empfunden. Wer sich verstanden fühlt, ist dankbar.

Liebe ist die Schätzung des Nächsten nur dann, wenn nicht nur seine Leistung, sondern schon seine Persönlichkeit für mich persönlich ein gesuchter und begehrter Gewinn und die Trennung von ihm ein Verlust ist. Liebe ist immer ein auf eine Person gerichteter Wille, der diese Person schätzt und will: „Ich begehre nicht das Eure, sondern Euch." Wenn es richtig ist, daß Liebe in ihrem innersten Kern und Wesen Wille ist, und wenn Wille nur eine solche innere Gesinnung ist, die zur Tat und zum Werk wird, so ist auch nur ein solcher Wille Liebe, der zur Tat wird. Die christliche Liebe ist nicht eine Liebe mit Worten, sondern mit der Tat und Wahrheit.[9])

Die Liebe treibt zum Werk. Sie ist nicht eine Tugend, durch deren Pflege die Persönlichkeit sich selbst vollendet, sondern sie treibt zum Werk, weil sie nicht die eigene Person, sondern den Nächsten will. Wer liebt, der gibt. Aber Liebe ist nur eine solche Gabe, mit welcher der, der gibt, sich selber gibt. Wenn es richtig ist, daß alle Liebe auf Gegenliebe rechnet und um sie wirbt, so verfährt sie nicht nach der Regel: do ut des, sondern sie sucht und schätzt auch in der Gabe des andern ihn selbst. Deswegen stiftet die Tat der Liebe ein persönliches Verhältnis, Gemeinschaft. Ein Verhältnis zwischen Menschen, das nicht persönlich wird, ist auch nicht Liebe. Bleibt die Schätzung eines Menschen nur Schätzung seiner Leistung, so wird der Mensch als Werkzeug oder als Sache und seine Arbeit als Ware behandelt. Nur durch die Liebe

wird der Mensch als das, was er ist, als Person behandelt. Zur Persönlichkeit gehört die Selbständigkeit, ein inneres Für-sich-sein, ein eigenes Leben. Die Liebe beginnt damit, daß dieses eigene Leben mit seinem eigenen Wert anerkannt wird. Die Liebe besteht deswegen niemals nur in der Bereitwilligkeit, zu geben und zu helfen, sich mitzuteilen. Sie ist etwas anderes als die „schenkende Tugend“. Denn mit dieser verbindet sich ein Überlegenheitsgefühl, ein Selbstbewußtsein, durch welches der Nächste herabgesetzt wird zu einem bedürftigen Empfänger, der in sich selber nichts und von dem Geber völlig abhängig ist. Liebe ist das Geben nur dann, wenn der, der gibt, anerkennt, daß auch der Nächste etwas kann, hat und besonders etwas ist, was für seinen Wohltäter von Wert ist. Eine Wohltätigkeit und erst recht ein Mitteilen geistigen Besitzes, bei dem der Nächste nur als bedürftiger Empfänger, nur als abhängig behandelt wird, ist nicht Liebe, sondern eine hoffärtige Härte, die auch als solche empfunden wird. Durch sie wird alle geistige Mitteilsamkeit zu einer unerträglichen Schulmeisterei.

Liebe muß vor allen Dingen fähig sein, zu beobachten, zu hören, zu schweigen und zu verstehen. Sie beginnt damit, das Vertrauen des Nächsten zu gewinnen, ihn dazu zu bewegen, daß er sich öffnet.

Die Überlegenheit zeigt sich nicht darin, daß man sich selbst ausspricht und mitteilt, sondern darin, daß man es versteht, den Nächsten dazu zu bringen, daß er sich ausspricht und mitteilt. Dies wird nicht durch irgendeine pädagogische oder seelsorgerliche Technik erreicht, sondern allein durch das unwillkürliche, unreflektierte Interesse an dem anderen. Wie im ganzen geistigen Leben des Menschen, so ist auch in der Liebe die erste, tiefste, ursprüngliche Fähigkeit die Empfänglichkeit, ein Akt des Vernehmens. Die Liebe beginnt mit Schweigen, Hören, Sehen und Verstehen. Es gehört zur Liebe, daß man jeden in seiner Weise gelten läßt und ihm das Recht läßt, der zu sein, der er ist.

Liebe ist diese Anerkennung der Persönlichkeit dann, wenn sich mit ihr Freude an der Persönlichkeit des andern verbindet und der Wunsch nach Gemeinschaft mit ihr. Zur Liebe gehört aber nicht nur Anziehungskraft, sondern auch der Respekt vor der selbständigen Persönlichkeit, vor dem In-sich- und Für-sich-sein des andern, eine Zurückhaltung, die weder sich aufdrängt noch zudringlich sich in den andern eindrängt! Man kann und darf sich selbst Menschen gegenüber nicht ganz aussprechen und darf dies auch von anderen nicht verlangen. Darin besteht die Keuschheit der Liebe, die durch das Schamgefühl

gewahrt wird. Eine vollkommene Offenheit ist nur Gott gegenüber möglich und nötig. Liebe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen Kräften"[10]) ist nur die Liebe zu Gott. Menschen gegenüber wäre sie eine Übertretung des ersten Gebotes. Wie der Glaube, so ist auch die Liebe nur Gott gegenüber vollkommen. Wenn die Liebe sich durch die Tat vollendet, so ist doch nur eine solche Wohltat Liebe, die aus dem Wohlwollen entspringt. Das Kennzeichen des Wohlwollens ist aber, daß man das, was man tut, gerne tut. Denn nur was gerne, mit Freudigkeit getan wird, ist ein eigener und freier Wille des Menschen. Alles, was nicht aus dem eigenen und freien Willen, also aus dem tiefsten Kern der Persönlichkeit, entspringt, sondern aus Zwang geschieht, mit Widerwillen und ohne Freudigkeit, ist nicht Liebe. Darin, daß man alles, was man tut, mit Liebe, d. h. von Herzen und also gerne tut, besteht die Lebenskunst.

Wenn alles wirkliche Wohlwollen zur Wohltat wird, so ist es doch ein völliges Mißverständnis der christlichen Liebe, nur die Wohltätigkeit als Liebeswerk zu bezeichnen. Der Grundzug der christlichen Ethik besteht darin, daß alle Tat Liebe sein soll. Wenn sie das ist, so ist sie ihrem Wesen nach Hilfe. Unser gesamtes Wirken ist ein Helfen. Die Arbeit ist damit bestimmt durch das Bedürfnis des Nächsten. Insofern ist sie ein Dienst oder, nach Luther, eine Knechtschaft. Die Hilfe bezieht sich auf das Bedürfnis von einfachsten physischen bis zu den höchsten sittlichen und tiefsten geistigen Bedürfnissen. Der Wertmaßstab für alles menschliche Wirken ist damit der Mensch oder die menschliche Gemeinschaft. Womit nicht irgendeinem Menschen gedient, irgendeinem Bedürfnis abgeholfen, irgendeine Persönlichkeit oder Gemeinschaft gefördert ist, das hat auch keinen Wert. Unter diesem Gesetz steht alles menschliche Wirken, die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaft und die Kunst, die gesamte Kultur. Die Kultur als Sinn und Zweck der Geschichte zu bezeichnen, ist ein Widerspruch. Der Mensch ist nicht um der Kultur willen da, sondern die Kultur um des Menschen willen. Keine menschliche Tätigkeit hat ihren Zweck in sich selbst. Sie ist für die Gemeinschaft da und damit für alle Glieder der Gemeinschaft. Damit wird nicht der äußere Nutzen als Zweck alles menschlichen Wirkens beurteilt. Über diesen Gegensatz, daß das höchste menschliche Wirken für sich selbst da ist, seinen Zweck in sich selber hat nach der Regel l'art pour l'art oder daß es einer äußeren Nützlichkeit dient, wird es dadurch erhoben, daß über dem Leben für sich

selbst nicht unmittelbar das Leben für die Gemeinschaft oder für den Nächsten steht, sondern das Leben für Gott. Gerade die höchsten menschlichen Leistungen entstehen aus dieser Zielsetzung, aus der Losung: für Gott oder zur Ehre Gottes. Ohne diese Zwecksetzung würde die menschliche Kultur schwanken zwischen einer ziellosen Selbstentfaltung und einer äußerlichen Nützlichkeit. Aber dadurch, daß alles menschliche Wirken für Gott ist, ist es für die Gemeinschaft und den Nächsten. Immer hat das menschliche Wirken einen über ihm liegenden Zweck. Sowenig der Mensch um seiner selbst willen da ist, so wenig ist es seine Tätigkeit. Es gibt natürlichen und geistigen Besitz, den der Einzelne für sich selber hat, erwirbt und gebraucht. Aber damit ist die Regel: niemand von uns lebt sich selber, nicht durchbrochen, denn der Einzelne ist mit seiner ganzen Persönlichkeit für Gott und damit für die Gemeinschaft da.

Auch das tiefste Innere der Persönlichkeit, das für andere nicht mehr zugänglich ist, ist für Gott da. Wie alles menschliche Wirken seinen tiefsten Grund in der Persönlichkeit hat, so hat es in ihr auch sein letztes Ziel. Liebe ist eine Wirksamkeit, eine Tat, die aus dem Mittelpunkt einer Persönlichkeit in den Mittelpunkt einer anderen Persönlichkeit eingeht. Es besteht deshalb auch kein Gegensatz zwischen der Liebesethik und der Persönlichkeitsethik. Denn damit der Mensch zum Werk der Liebe fähig ist, muß er sich ausbilden. Wer geben soll, der muß einen eigenen Besitz haben. Die Bedingung aller Liebe ist die Ausbildung der Persönlichkeit und weil die Liebe schließlich nicht in einer sachlichen Gabe, sondern in der Hingabe der Persönlichkeit besteht, so wird die Persönlichkeit nicht zu einem sachlichen Werkzeug, sondern zu einem in sich wertvollen Menschen, „damit der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jedem guten Werk geschickt“.[11]) Wer lieben und geliebt sein will, der muß nicht nur etwas haben und können, sondern er muß etwas sein.

Deswegen wird durch die Liebesethik auch die Tugendethik nicht ausgeschlossen. Wie die Liebe die Vollendung der Persönlichkeit ist, so ist sie auch die Zusammenfassung aller Tugenden. Der Tugendbegriff gehört zu den Begriffen, die aus der antiken Ethik in die christliche Ethik übernommen sind, und zwar schon im Neuen Testament. Er beherrscht die theologische Ethik bis in die Gegenwart hinein. Darum ist die Ethik in ihrem Grundzug individualistisch geblieben. Tugenden hat der Einzelne. In der Antike wird der Individualismus der Tugend-

ethik dadurch überwunden, daß die Tugend die Tüchtigkeit des Einzelnen für den Staat ist. Diesen Charakter hat auch die christliche Ethik behalten, und zwar nicht nur die mittelalterliche, sondern auch die protestantische. Wie in der Dogmatik neben der natürlichen Gotteserkenntnis die Offenbarung steht, so in der Ethik neben den Kardinaltugenden die christlichen Tugenden. Damit entsteht der Anschein, als wenn das Christentum der natürlichen oder humanen Ethik nur einige Tugenden hinzugefügt habe, als wenn also die Liebe eine Tugend neben anderen wäre. Dabei gelten die Tugenden als die Gaben des Geistes, mit denen er die Christen ziert: „Und mit Gaben zieret schöne")[12], „Der uns hier herrlich ziere und dort zum Himmel führe."[13]) Die Tugenden sind der Schmuck der Christen. Dadurch wird die Tugendethik mit der Persönlichkeitsethik verbunden. Indem die Gaben des Geistes als Schmuck bezeichnet werden, wird der ästhetische Zug des antiken Persönlichkeitsideals aufgenommen. Dadurch unterscheidet sich die orthodoxe Ethik von der neutestamentlichen, denn hier sind die Geistesgaben Kräfte, die zum Dienst in der Gemeinde befähigen. Hier tritt also die Gemeinde an dieselbe Stelle wie in der antiken Tugendethik der Staat.

Wenn die Liebe die Erfüllung aller Pflichten ist, weil sie die Erfüllung des Gesetzes ist, so besteht die Aufgabe darin, nachzuweisen, daß die Liebe die Zusammenfassung aller Tugenden ist, daß alle Tugenden in ihr liegen und aus ihr entstehen. Sie ist das Ganze, das alle Tugenden als Teile in sich schließt. Dies muß deshalb nachgewiesen werden, weil es nicht nur eine theoretische, formale, sondern eine praktische, reelle Bedeutung hat, ähnlich wie die Losung der Reformation: allein aus Glauben. Die Lebenshaltung wird damit geschlossen und einheitlich von jeder kasuistischen Zersplitterung befreit. Das hat Augustin, der die Theologie der Liebe begründet hat, mit den Worten ausgedrückt: Liebe und tue, was du willst! In dieser geschlossenen Haltung, in der Zusammenfassung des Willens zu einer Einheit, liegt eine Befreiung. Daß das Gesetz in das Liebesgebot zusammengefaßt wird, gehört zur Freiheit vom Gesetz. Liebe ist ein und alles. Diese Einheit entspricht dem christlichen Gottesbegriff: Gott ist Liebe. Die Aufgabe der Ethik ist es, nachzuweisen, daß die Liebe alles und ein Ganzes ist, nicht eine offene Reihe von Tugenden, sondern ein geschlossener Kreis, ein weißes Licht, das sich in Farben zerlegt, so daß es keine Farbe gibt, die nicht in ihm enthalten wäre. Es ist aber kein Zufall und keine Verirrung, daß die christliche Ethik zur Tugendlehre geworden ist. Denn gerade

weil sie Werkethik ist, muß sie die Eigenschaften aufzeigen, die zur Ausrichtung des Werkes notwendig werden. Sie bleibt sonst in dem abstrakten Formalismus stecken, der die protestantische Ethik und darum auch die Predigt so leicht unfruchtbar macht. Indem alle Tugenden in der Liebe zusammengefaßt werden, zeigt es sich, daß sie nicht zufällige Einzelheiten sind, sondern daß der Mensch eine innere Einheit ist. Zwischen den Tugenden des Menschen besteht wie zwischen seinen Lastern und Fehlern ein ursächlicher Zusammenhang, der der organischen Einheit der Person entspricht.

Wie ein Laster schließlich zur totalen Erkrankung und Zersetzung der Persönlichkeit führt, wenn es nicht überwunden wird, so stehen auch die Tugenden in einem ursächlichen Zusammenhang, vermöge dessen sie sich aneinander und durcheinander ausbilden.

Der Zusammenhang ist aber nicht logisch und formal, sondern organisch und wird durch die Regel bestimmt, daß Einheit in einem organischen Ganzen nur durch gemeinsame Unterordnung unter einen beherrschenden Willen entsteht, und daß im Organismus das Ganze nicht durch Zusammensetzung aus den Teilen entsteht, sondern durch Entwicklung der Teile aus dem Ganzen. So entstehen alle Tugenden aus der Liebe. Entfaltet sich die Liebe nicht in Tugenden, die den Lebenslagen und Aufgaben entsprechen, so löst sie sich auf, wie sie sich nur dadurch hält, daß sie sich entfaltet. So erklärt es sich, daß das Ausbleiben einer Tugend das Versagen aller anderen und damit die Zersetzung der Persönlichkeit nach sich ziehen kann. Es gibt deswegen keine ethischen Spezialisten. Für jeden Beruf, für jedes gute Werk sind alle Tugenden nötig. Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit sind keine Standestugenden, sondern sie sind in jedem Beruf und für jedes gute Werk notwendig.

Dabei bilden von Natur die Eigenschaften Kontraste, die miteinander vereinigt werden müssen, widrigenfalls sie zu Fehlern werden. Der natürliche Mensch ist keine logische Einheit, sondern eine Vereinigung von Widersprüchen. Nebeneinander finden sich entgegengesetzte Gedanken und Wünsche und widersprechende Empfindungen. Vereinigt werden sie in der Liebe. Sinnlichkeit verbindet sich zunächst mit Weichheit, sie wird aber zur Roheit, wenn sie nicht zur Liebe wird. Geduld ist entweder Schwäche oder Betätigung höchster Kraft. Ernst muß sich mit Freudigkeit verbinden, sonst ist keins von beiden eine Tugend. Jede Tugend hat ihr Komplement, mit dem zusammen sie

erst ein Ganzes bildet, und diese Verbindung zweier Gegensätze wird durch die Liebe vollzogen. Von Natur stellt sich das Gleichgewicht automatisch dadurch her, daß der Tugend auf der entgegengesetzten Seite als ihr Gegenpol ein Fehler entspricht. Darauf pflegen wir uns in unserer Menschenkenntnis von vorn herein gefaßt zu machen und sind darum bereit, das andere zu ertragen oder wenigstens natürlich und begreiflich zu finden. „Jeder hat die Fehler seiner Tugenden." So sieht der Mensch als Rohmaterial aus. Mit der Gewissenhaftigkeit verbindet sich Ängstlichkeit, aber nicht Entschlossenheit; mit der Gerechtigkeit Härte und Gesetzlichkeit, aber nicht Güte; mit der Güte Schwäche, aber nicht Tatkraft; mit der Mäßigkeit Nüchternheit, aber nicht Schwung; mit der Demut Passivität, aber nicht Aktivität; mit der Freudigkeit Leichtsinn, aber nicht Ernst. Wenn das natürlich erscheint, als unvermeidliche Begrenzung der endlichen menschlichen Natur, so wird eine Tugend doch erst dadurch vollkommen, daß sich auf dem entgegengesetzten Pol als Gegenstück eine entsprechende Tugend entwickelt: Tapferkeit und Besonnenheit, Gerechtigkeit und Güte, Geduld und Tatkraft. Stellt sich die Einheit auf dem natürlichen Wege automatisch her, so gleichen sich die Extreme in einer mittleren Linie aus. Jede Eigenschaft wird dadurch mit der entgegengesetzten verbunden, daß sie vor dem Extrem geschützt und auf ein vernünftiges Maß eingeschränkt wird. Das Maßhalten verbindet die verschiedenen Tugenden miteinander.

Der Trieb zum Grenzenlosen, der sich überall einstellt, wo die Hemmung versagt, weil nicht ein Ganzes erreicht wird — dieser Trieb muß im Gleichgewicht gehalten werden, weil sich die grenzenlose Tendenz selbst aufhebt. Jede Bewegung muß ihre Grenze mit ihrem Ziel in sich selber tragen, wenn sie sich nicht selber aufheben soll. Es kommt nicht darauf an, daß etwas Unendliches erstrebt, sondern daß etwas Ganzes erreicht wird. Das Extrem, auch wenn es als Ideal aufgefaßt wird, ist unerreichbar, das Ganze ist ein erreichbares Ziel.

Soll das Extrem vermieden werden, so besteht die Gefahr darin, daß die Mittelmäßigkeit zum Ideal wird. Die Mäßigung wird zur Grundtugend, und die Vernunft zur Grundkraft. Dieser Tugendbegriff ist der Grundzug der griechischen Ethik gerade deswegen, weil die Griechen von Natur unbändig und leidenschaftlich waren und diese Zügellosigkeit nur durch den ihnen ebenfalls natürlichen Zug zur ästhetischen, harmonischen Haltung zu beherrschen suchten. Der klassische

Vertreter dieser Ethik des Maßes ist Aristoteles. Die Tugend ist die Mitte zwischen zwei Extremen. Sie ist etwas Relatives. Die Richtung auf das Ganze, auf die Vollkommenheit wird gehemmt durch die Sorge, ins Extrem zu verfallen. Urteil und Haltung sind vernünftig, leidenschaftslos, aber auch kühl und schwunglos. Vernunft und Leidenschaft sind Gegensätze. Die Kraft der Leidenschaft wird nicht zur Triebkraft, sondern sie wird abgekühlt und gehemmt, die Schwungkraft, die in dem natürlichen Trieb wirkt, wird gelähmt. Die Hemmung ist stärker als der Trieb. Der Grundzug der Ethik ist die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft. Sie werden aber auch nicht, um den Ausdruck von Paulus zu gebrauchen, getötet, um dann in gereinigter Form „aufzuerstehen", sondern sie werden nur gelähmt, niedergehalten, verdrängt. Die Stimmung ist gedämpft. Sie hat sich aus dem Griechentum auf die christliche Ethik übertragen, und zwar nicht nur auf die mittelalterliche, sondern auch auf die protestantische durch die Vermittlung der Ethik Melanchthons, der sich an die Nikomachische Ethik des Aristoteles anschloß.

Diesen Charakter hat die christliche Ethik bis in die Gegenwart hinein behalten. Er entspricht der Verdrängung der Natur aus dem Glauben und der Ethik. So lange der antike Vernunftbegriff die Philosophie und Theologie beherrschte, war daran nichts zu ändern. Durch Kants dualistische Ethik ist dieser Charakter der protestantischen Ethik nur verstärkt worden. Bei jeder kraftvollen Rückkehr zum Evangelium meldet sich auch der Gegensatz gegen diese vermittelnde Haltung der christlichen Ethik, so besonders bei Hamann und dem zweiten Schelling, so bei Kierkegaard und überall, wo der biblische Realismus zur Geltung kam. Man berief sich auf das Wort von Young: Ist die Vernunft allein getauft? Sind die Leidenschaften Heiden? Die christliche Ethik wehrte sich gegen den engen, kleinlichen, bürgerlichen, philisterhaften Charakter der wissenschaftlichen, sowohl der theologischen als auch der philosophischen Ethik. Der Widerspruch, den die christliche Ethik in der Gegenwart weckte, war hervorgerufen durch den griechischen Einschlag in die theologische Ethik, der ihr einen Zug von Mittelmäßigkeit gab.

Der Fehler in der Form, die Aristoteles dieser Ethik gab, liegt darin, daß die Tugend auf derselben Linie wie das Laster gesucht, und daß also der Unterschied oder vielmehr der Gegensatz von Gut und Böse in der christlichen Ethik nicht zur Geltung gebracht wurde.

Trotzdem lag in der Theorie etwas Richtiges. Denn das Gute hat seinen Gegensatz nicht auf einer, sondern auf zwei Seiten. Es liegt aber nicht in der Mitte auf derselben Linie zwischen beiden, sondern oberhalb dieser beiden Pole, die gleichzeitig auftreten und unter sich ursächlich miteinander verbunden sind, so daß sie sich gegenseitig hervorrufen und steigern. Durch diese ursächliche Verbindung der Extreme gerät der Wille aus der Ruhe, die er in seiner normalen Form hat, ins Schwanken. Die normale Haltung ist darum nicht in einem Punkte in der Mitte zwischen den Extremen auf derselben Linie zu finden, sondern in einem Punkte oberhalb dieses Gegensatzes.

Jede Untugend, jede abnorme Gestalt des Willens ist also mit einer entgegengesetzten Verirrung zusammen als ein Zersetzungsprodukt des normalen Willens aufzufassen. Sünde ist keine Substanz, sondern ein Zersetzungsprodukt eines normalen Willens. Sie entsteht durch Auflösung, Zersetzung eines guten Willens. Wenn es nun richtig ist, mit Augustin das Wesen des Willens als Liebe zu erkennen, und wenn es Wahrheit ist, daß die Liebe das eine Gute ist, so ist alle Sünde, jedes Laster, jede Untugend entstanden durch Auflösung der Liebe, ist also zerstörte, verirrte Liebe. Wo der normale Wille nicht ist, da stellen sich zwei entgegengesetzte Extreme ein. Das gilt auch von allen einzelnen Äußerungen, in denen die Liebe zur Erscheinung kommt. Wo sie nicht ist, da ist nicht nur Haß, sondern das natürliche Element, der natürliche Trieb, der ihr zugrunde liegt, wird zur Lust, ein furchtbarer Zersetzungsprozeß, aus dem sich so unheimliche und rätselhafte Verirrungen wie der Sadismus erklären. Wo keine Gerechtigkeit ist, da stellt sich nicht nur Ungerechtigkeit, sondern zugleich Gesetzlichkeit ein. Wo keine Demut ist, da ist zugleich Hochmut und Menschenknechtschaft. Wo kein Glaube ist, da ist Unglaube und Aberglaube, eine oft beobachtete, rätselhafte und doch gesetzmäßige Erscheinung. Wo kein Mut ist, da ist zugleich Feigheit und Frechheit. Wenn die normale und ruhige Freudigkeit nicht herrscht, so wechselt die Stimmung zwischen Traurigkeit und Lustigkeit. Wo kein Ernst ist, da schwankt die Haltung zwischen Leichtsinn und Mißmut. Wenn die Hoffnung ausbleibt, so stellen sich Illusionen ein, die in Pessimismus umschlagen. Wo keine normale Furcht Gottes ist, da schlägt die Sicherheit in krankhafte Angst um. Wer nicht gesammelt ist, der ist in sich versunken und zugleich in der Welt zerstreut, von äußeren Eindrücken abhängig. Jede Alternative ist deswegen dreigliedrig. Wer das Gute

verfehlt, verfällt in zwei entgegengesetzte Verirrungen. Darum ist der Rückschlag in das Gegenteil ein festes Gesetz, auf das man sich gefaßt machen muß.

3. Die Feindesliebe.

Liebe zu Gott ist Einigkeit mit dem Willen Gottes, Einwilligung in Gottes Willen. Damit wird die Liebe geheiligt und gereinigt. Ihr Gesetz ist, zu lieben, was Gott liebt. Mit diesem Grunde bekommt die Liebe auch ihre Grenze. Indem der Mensch in die Liebe Gottes einwilligt, stimmt er auch dem Zorne Gottes zu. Er haßt, was Gott haßt. Er liebt das Gute und haßt das Böse. Die Heiligung der Liebe besteht also nicht darin, daß der Zorn völlig unterdrückt wird. Die christliche Liebe unterscheidet sich von der natürlichen nicht dadurch, daß sie weich und schlaff, ohne Kraft ist. Wie aller menschlicher Wille und alle Wirksamkeit die beiden Formen der Arbeit und des Kampfes, der Bewältigung des Stoffes und der Überwindung des Gegensatzes annimmt, so ist die Liebe nicht nur Arbeit, sondern auch Kampf gegen das Böse. Weil das Böse den Nächsten verdirbt und die Gemeinschaft zerstört, so verbindet sich die Liebe zum Nächsten mit dem Zorn gegen das Böse. Besteht die Heiligung der Liebe nicht darin, daß der Zorn verdrängt wird, so besteht sie auch nicht darin, daß der Zorn gedämpft, eingeschränkt, geschwächt wird. Die christliche Liebe unterscheidet sich von der natürlichen nicht dadurch, daß sie auf einen weiteren Kreis ausgedehnt wird. Denn nicht nur der Zorn, sondern auch die natürliche Liebe bedarf der Reinigung und Heiligung. Auch und gerade in der natürlichen Liebe wirkt ein selbstsüchtiges Element, das ausgeschieden werden muß. Geheiligt wird die natürliche Liebe nicht dadurch, daß sie verstärkt, sondern dadurch, daß sie von Selbstsucht befreit wird. Dadurch wird sie vertieft und verstärkt.

Die Liebe zu Gott ist nicht eine Steigerung der natürlichen Liebe, sondern eine Abkehr von ihr, eine Überwindung nicht nur des Hasses, sondern der natürlichen Liebe, weil diese aus der Selbstsucht entsteht. „Habt nicht lieb die Welt!“[14]) Aber die Liebe zu Gott endigt nicht mit dem Untergang der Liebe zur Welt, sondern weil Gott die Welt liebhat, so entsteht aus der Liebe zu Gott eine Liebe zur Welt, die nicht selbstsüchtig ist. Sie unterscheidet sich von der natürlichen Liebe zur Welt nicht dadurch, daß das natürliche Element, die Leidenschaft, aus ihr ausgeschieden ist, sondern dadurch, daß es der Liebe zu Gott unter=

geordnet ist. Die Liebe wird damit nicht geschwächt, temperamentlos und spiritualistisch, sondern sie wird, indem sie vertieft wird, auch verstärkt.

Das gilt auch vom Zorn. Er wird dadurch, daß er im Zorne Gottes begründet ist, nicht gelähmt, sondern von aller Selbstsucht gereinigt. Er ist dann nicht mehr mit Schuldgefühl und einem bösen Gewissen verbunden und dadurch gehemmt, sondern, indem er von selbstsüchtigen Motiven gereinigt ist, verbindet er sich mit einem guten Gewissen, mit dem Gefühl des Rechtes und der Pflicht — nicht etwa nur mit der Empfindung des Erlaubten. — Damit wird das in ihm liegende berechtigte Element befreit, der Zorn wird dadurch vertieft und verstärkt. Die Gewißheit, mit dem Willen Gottes einig zu sein, gibt ihm eine große Kraft. Eine Liebe, die aus der Liebe Gottes entsteht, ist nicht parteiisch. Sie zürnt über das Böse auch des Nächsten. Ihre Echtheit zeigt sich darin, daß sie das eigene Böse ebenso verurteilt, verwirft wie das Böse der anderen. Sie ist im eigentlichen Sinne des Wortes Selbstverleugnung! Wer Gott liebhat, haßt auch die Nächsten und die eigene Seele.

Das Zeichen eines reinen Hasses gegen das Böse ist dies, daß man es auch an sich selbst und seinen Nächsten haßt. Der Haß richtet sich damit gegen das Böse und nicht gegen den persönlichen Feind. Der Zorn wird dadurch gereinigt, daß die Rache aus ihm ausgeschieden wird. Nicht Zorn, aber Rache ist Sünde. Denn sie richtet sich nicht gegen das Böse sondern gegen das Unrecht, das man selbst erlitten hat. Damit ist nicht gesagt, daß das Böse unbestraft bleiben und geduldet werden dürfe. Aber die Strafe ist nicht die Aufgabe dessen, der geschädigt ist. Dadurch würde sie zur Rache werden. Rache aber ist nicht Strafe, und es ist falsch, die Strafe aus der Rache abzuleiten. Vielmehr stellt sich das Bedürfnis nach Rache immer dann ein, wenn die Strafe ausbleibt. Strafen aber kann nicht der Geschädigte, weil damit die Strafe selbstsüchtig würde. Die Rache kann gerade dann unterbleiben, und das Rachegefühl kann beherrscht werden, wenn das Unrecht gestraft wird. Das Verbot der Rache setzt den Glauben an die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung voraus, die das Böse nicht einfach geschehen läßt, sondern es straft. Denn ohne dies würde durch das Verbot der Rache das Recht preisgegeben werden. Das Verbot der Rache bedeutet also keine schlaffe Preisgabe des Rechtes.

Wenn aus dem Zorn über das Böse die Rache ausgeschieden ist, so ist das Gebot der Feindesliebe nicht ein unwirkliches Ideal, sondern

ein erfüllbares Gebot. Entsprechend dem Wesen der Liebe bedeutet die Feindesliebe zunächst die Achtung vor dem Feind. Es wird damit nicht gefordert, daß der Kampf gegen das Böse unterlassen werden soll. Damit wären die feindseligen Empfindungen nur unterdrückt, aber nicht überwunden. Sie dauern dann als eine innere Vergiftung fort. Bleiben sie ungeäußert und unbefreit, so schwellen sie innerlich um so mehr an und zerrütten den Menschen. Gefordert wird aber mit dem Gebot der Feindesliebe, daß auch im Kampf die Achtung vor dem Gegner nicht verleugnet wird. Geboten wird damit, daß der Feind gerecht beurteilt und behandelt wird, daß sein relatives Recht anerkannt wird. Das ist nur dann möglich, wenn man das eigene persönliche Unrecht erkennt und sich eingesteht — das persönliche Unrecht, nicht etwa das Unrecht der Sache, für die man eintritt, denn dadurch würde die Energie des Kampfes nur gelähmt werden. Im Kampfe sind Empfindungen des Zornes nicht nur natürlich und unvermeidlich, sondern auch notwendig, wenn sich der Kampf gegen das Böse richtet. Denn frei vom Bösen, von der Sünde ist man noch nicht dann, wenn man sie fürchtet — darin liegt immer noch die Gefahr, ihr zu verfallen, weil Grauen und Lust ja leicht ineinander übergehen. Frei von der Sünde ist man erst dann, wenn man sie haßt. Gefordert aber wird, daß die Empfindungen des Hasses nicht genährt und erhalten werden. daß sie aus einem Haß gegen das Böse nicht zu einem Haß gegen den Menschen werden.

Die Formel: das Böse hassen, aber nicht den Bösen, ist freilich eine Abstraktion, denn in jeder Tat werden gerade Akt und Person eins. Aber auch im Kampf muß im Menschen das Geschöpf und Ebenbild Gottes nicht nur geschont sondern geehrt werden. Auch im Strafvollzug darf die Achtung vor dem Geschöpf und Ebenbild Gottes nicht verletzt werden. Auch der Verbrecher behält ein Recht, das geschützt werden muß. Das Ziel jedes Kampfes muß immer die Herstellung einer neuen Gemeinschaft sein. Der Kampf selbst kann immer nur den Zweck haben, die Störungen der Gemeinschaft zu zerstören. Wenn die Gemeinschaft der menschlichen Gesellschaft durch Menschen oder durch Völker unmöglich gemacht wird, so kann der Kampf gegen diese Störenfriede zum Vernichtungskampf werden. Er gehört damit in die göttliche Weltregierung hinein, für die der Mensch das Werkzeug, aber nicht der verantwortliche Herrscher ist. Jeder Vernichtungskampf kann nur dann mit reinem Gewissen geführt werden, wenn er nicht in selbstsüchtiger Absicht willkürlich geführt wird, sondern mit dem guten

Gewissen eines göttlichen Auftrages und Rechtes. Hier sind dämonische Verirrungen und satanische Täuschungen möglich, aber auch das Bewußtsein, im Dienst der göttlichen Gerechtigkeit zu stehen. Auch und gerade mit einem solchen Auftrag läßt sich die Achtung vor dem vernichteten Gegner ebenso verbinden wie die Achtung der Persönlichkeit des Verbrechers. Das ist aber nur dann möglich, wenn hinter dem Ganzen der Glaube an eine göttliche Weltregierung steht.

Das Motiv der Feindesliebe, der Überwindung der Rachsucht, der Vergeltung ist nicht nur der Glaube an die göttliche Weltregierung, sondern auch an die Gnade Gottes. Es ist aber nicht richtig, als das Motiv der Feindesliebe das eigene Sündenbewußtsein anzusehen. Ich bin ein Sünder wie du. Daraus folgt noch keine Feindesliebe. Im Schuldgefühl den Grund der Liebe zu sehen, ist schon deshalb nicht möglich, weil damit die Feindesliebe Jesu nicht erklärt wäre, die doch das Vorbild aller Feindesliebe ist. Nur aus diesem Vorbild ist das Motiv oder die Kraftquelle der Feindesliebe zu verstehen. Es liegt immer an einer inneren Überlegenheit, vermöge deren man über jeder Kränkung und Schädigung steht. Dieses Überlegenheitsgefühl ist zunächst, soweit eine Beleidigung ein relatives Recht in der eigenen Schuld hat, das gute Gewissen dessen, dem die Schuld verziehen ist, und das Gefühl, im Recht zu sein. Es ist aber mehr als das: es ist das Bewußtsein eines Besitzes, der durch menschliche Feindschaft uns nicht genommen werden kann, die Gewißheit, in seinem eigenen Besitz durch keine menschliche Feindschaft geschädigt zu werden. Diese innere Unerschütterlichkeit ist dann möglich, wenn man überhaupt über der Welt steht. Es ist ein Teil der Freiheit eines Christenmenschen von der Welt. Das innere Gleichgewicht wird dadurch erworben, daß die Freiheit von einer Leidenschaft immer auch die von der entgegengesetzten fordert. Mit der Freiheit von leidenschaftlicher, eifersüchtiger, parteiischer Liebe wird auch die Freiheit vom Haß erworben. Die Feindesliebe ist deshalb immer ein Sieg und eine innere Befreiung. Mit dieser inneren Freiheit, wie auch die Stoa sie sucht, ist nur dann eine innere Kälte verbunden, wenn sie durch eine Abstumpfung der Gefühle erworben wird. Damit verbindet sich leicht eine Beherrschung der Leidenschaft, mit der sich ein stiller und tiefer innerer Hochmut verbindet, eine Freiheit vom Haß, die nichts ist als Menschenverachtung. Aber wenn diese Freiheit, dieses Stehen über der Welt in der Gemeinschaft mit Gott begründet ist, so ist sie von Menschenverachtung und Kälte frei.

Besonders folgt aus der Gewißheit, von Gott anerkannt zu sein, die Fähigkeit, Unrecht zu ertragen, weil man bei Gott im Rechte ist. Wer vor Gott gerecht ist, der kann menschliches Unrecht ertragen. Wenn zur Befreiung vom Haß das Aussprechen gehört, so ist die Aussprache im Gebet immer der Anfang einer inneren Befreiung — er kann aber auch zur Befestigung führen! Die Rachepsalmen haben zum Liebesgebot und zum talmudischen Haß geführt. Die Fähigkeit, persönliches Unrecht zu ertragen, ist darum keine Minderwertigkeit, sondern vielmehr ein Beweis innerer Größe und Überlegenheit, die sich in äußerer Würde offenbart. In ihren Äußerungen kann die Feindesliebe nicht weitergehen als die Empfänglichkeit des anderen. Alle Liebe ist abhängig von der Bereitwilligkeit des anderen hinzunehmen. Deshalb wird im Neuen Testament die äußere Hilfeleistung als Erweis der Feindesliebe gefordert. Aber es handelt sich nicht nur um ein äußeres Werk, sondern um den Ausdruck einer inneren Gesinnung, die, weil sie wirklich Liebe ist, zur Tat werden muß und wäre es nur die äußere Wohltätigkeit. Innere Gemeinschaft ist nur da möglich, wo der andere sich dem Einfluß öffnet. Wo das nicht der Fall ist, da kann sich die Gemeinschaft nur in der Fürbitte aussprechen. Dazu gehört eine innere Freiheit, die nur durch die Gemeinschaft mit Gott möglich ist.

II. Hauptteil: Entfaltung.

Erstes Kapitel.

Liebe und Vollkommenheit.

Eine Liebe, die Feindesliebe ist, ist von ihrem Objekt unabhängig, selbständig und frei, ein Wille, der dem Menschen nicht von außen abgenötigt ist, sondern der sein eigener freier Wille ist. Die Liebe ist ein vollständiges vorbehaltloses Ja zu Gott und ein vollständiges Nein zur Sünde, zur Welt und zum eigenen Ich. Durch die Liebe ist das eigentliche Wesen der Sünde, die Selbstsucht, grundsätzlich durchbrochen. Sie ist kein eingeschränkter, zurückgedrängter Egoismus, sondern das Gegenteil des Egoismus. Insofern ist die Liebe ganze Güte. Jede andere „Tugend“ kann ein selbstsüchtiges Motiv haben — nur die Liebe ist Überwindung, Verneinung der Selbstsucht. Sie ist der völlig reine, ganz gute Wille, der sich aus dem Glauben mitten im sündigen Menschen entwickelt. Ähnlich wie die Gemeinde mitten im Irrtum und der Lüge im Glauben ganze Wahrheit hat, wie sie im Leid der Welt vollkommene und beständige Freude hat, ist auch die Liebe durch die Sünde nicht gestört oder aufgehoben. Auch die Sünde, die noch im Menschen ist, wirkt, wenn sie vergeben ist, als Kraft zur Entstehung der Liebe. Aus vergebener Sünde entsteht Liebe. Durch sie wird auch der Fall des Menschen eingeordnet in seine Erlösung. Aus vergebener Sünde entsteht Liebe, aber nicht aus gesetzlicher Gerechtigkeit. Wem viel vergeben ist, der liebt viel,[1]) Insofern, aber auch nur insofern kann man von einer felix culpa, einem Segen der Sünde, sprechen. Indem sie dadurch, daß sie vergeben wird, Liebe erweckt, wird sie zum Segen und damit der göttlichen Weltregierung eingeordnet. Sie vermischt sich nicht mit der Sünde. Sie ist etwas Qualitatives. Auch die kleinste Tat der Liebe ist Liebe und darum ohne Rücksicht auf die Größe der Leistung etwas Ganzes. Liebe ist von aller Sünde qualitativ verschieden,

ein Gegensatz zur Sünde, etwas Absolutes, nichts Relatives. Sie ist, wenn sie da ist, ganz da. Wer liebt, der liebt von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüt und aller Kraft. Dabei kommt es auf die Größe der Leistung nicht an. Denn die Liebe ist immer ein Wille, der zur Tat wird. Auf dieses Durchbrechen der Schranke des Ich kommt es an und nicht auf den Umfang der Wirkung.

Weil die Liebe Überwindung der Selbstsucht ist, indem sie auch durch eine äußerliche, kleine Tat die Schranken des Ich durchbricht, ist sie allmächtig. Denn nicht in der äußerlichen Größe der Tat, sondern in dieser ihrer innerlichen Art liegt die Macht der Liebe. Sie ist Macht, und zwar produktive, erzeugende, erfinderische, schöpferische Macht. Sie ist Freiheit des Menschen von sich selbst. Sie durchbricht den ursächlichen Zusammenhang des Willens, durch welchen der Sünde kausale Macht gegeben wird, immer neue Sünde zu erzeugen. Diese Überwindung des unfreien Willens ist ein absoluter Akt göttlicher Macht. Eine Tat wirklicher Liebe ist darum nichts Vereinzeltes, Zufälliges und Gelegentliches, sondern sie stellt einen kausalen Zusammenhang her, in dem die eine Tat die andere immer wieder erzeugt. Damit bilden nicht die sündigen Taten oder Willensakte den inneren Zusammenhang, den man Charakter nennt, auch wenn sie immer wiederkehren, sondern der ursächliche Zusammenhang des Willens und der Handlungen des Menschen, der liebt, liegt in den Taten der Liebe. Oder, um mit Paulus zu sprechen, aus dem Dienst der Sünde ist ein Dienst der Gerechtigkeit[2]) geworden. Wie die Sünde immer neue Sünde erzeugt, so erzeugt die Liebe immer neue Liebe. Denn sie ist nicht ein menschlicher, sondern ein göttlicher Wille, der teilhat an der Macht Gottes. Sie stammt nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Geist. Das offenbart sich in ihrer Art und ihrer Kraft.

Weil Liebe göttlich ist, so ist sie Vollkommenheit. So wird sie im Neuen Testament beurteilt. Für die erste christliche Gemeinde gibt es eine christliche Vollkommenheit, und sie besteht in der Liebe. Für die katholische Kirche besteht sie in der mit der Nachfolge Christi verbundenen Askese, für die Reformatoren im Glauben. Auf die Heiligung dagegen wird der Begriff der Vollkommenheit nicht angewendet. Denn die Heiligung ist im orthodoxen System ein negativer Begriff: sie besteht in der Überwindung der Macht der Sünde. Die Sünde aber bleibt als beständige Nötigung zum Glauben auch in der Christenheit. Sie tritt nicht hinaus über den Stand des Glaubens und darum auch

nicht über die Sünde hinaus. Das Merkmal der Erbsünde ist ihre Unüberwindlichkeit (tenacitas) und dementsprechend das Merkmal der Heiligung die Unvollkommenheit. Wenn aber die Heiligung ein Werk Gottes ist, so muß sie das Kennzeichen Gottes, die Vollkommenheit, an sich tragen. Denn wodurch unterscheidet sie sich sonst von einer relativen menschlichen Besserung? Das göttliche Element in der Heiligung ist in der orthodoxen Theologie der Glaube. Er ist Vollkommenheit, und was im Glauben getan wird, ist darum recht und gut und steht unter dem Wohlgefallen Gottes. Aber das, was Gott um des Glaubens willen gefällt, ist nicht die Sünde des Menschen, sondern seine Liebe. Sie ist der aus dem Glauben entspringende Wille, der ohne Glauben nicht möglich ist, weil er ohne Gott nicht möglich ist. Darum steht neben dem Bekenntnis, daß nur der Glaubende gerechtfertigt wird, die Erwartung eines Gerichtes nach den Werken. Wenn der Ungläubige wegen seiner Sünde von Gott verworfen wird, so kann der Gläubige nach seinen Werken beurteilt werden, nicht als sündigte er nicht mehr, sondern deswegen, weil der aus dem Glauben entstehende Wille Liebe ist, und damit ein Wille und ein Werk, das nur durch den Glauben möglich ist. Liebe aber ist von der Sünde nicht relativ verschieden, sondern sie ist Vollkommenheit, und auf ihr ruht deswegen das Wohlgefallen Gottes, welches dem Glauben gilt. Sie ist die Frucht des Glaubens. Vor Gott gilt der Glaube, der in der Liebe tätig ist.[3]) Gott rechtfertigt den Glaubenden, weil er im Gericht die Liebe sucht, die nur aus dem Glauben entstehen kann. Er richtet nach den Werken, weil er nach dem Glauben rechtfertigt. Beides widerspricht sich nicht, sondern bedingt sich. Aus dem Glauben, den Gott rechtfertigt, und nur aus ihm, entsteht die Liebe, nach der er richtet. Sie ist vollkommen, weil sie göttlich ist, denn was aus dem Glauben entsteht, entsteht nicht aus dem Menschen, sondern aus dem Geiste Gottes, dem sich der Glaubende öffnet.

Zweites Kapitel.

Liebe und Gerechtigkeit.

Der Begriff der Gerechtigkeit gehört zu den Begriffen, die die christliche Ethik mit der antiken verbinden und sie zugleich von ihr unterscheiden. Sie nimmt in der antiken Ethik formal dieselbe Stellung ein, die in der christlichen Ethik das Liebesgebot hat. Denn bei Aristoteles ist sie die vollkommene Tugend, in der jede andere enthalten ist. Denn sie ist eine soziale Tugend, die sich auf den „Anderen" bezieht. Sie stellt im Ständestaat die Harmonie der Stände her und ist darum die Grundlage der staatlichen Gemeinschaft. Sie wird bestimmt durch das Gesetz. Gerecht ist das Gesetzliche. Das Gesetz, durch welches festgesetzt ist, was gerecht ist, ist teils das Naturgesetz, teils das positive durch den Staat gesetzte Recht. Das zweite Merkmal der Gerechtigkeit ist die Gleichheit. Sie fordert die gleiche Behandlung der Menschen. Diese Gleichheit ist aber nicht absolut, sondern relativ. Das Recht entspricht den Verhältnissen, d. h. der Stellung, den Leistungen und Bedürfnissen des Einzelnen. Die Austeilung der Güter und die Vergeltung muß eine der Persönlichkeit und ihrer Lage entsprechende sein. Schon bei Aristoteles findet sich statt des Grundsatzes: jedem das Gleiche, der Grundsatz: jedem das Seine. Durch das Gesetz, das als höchste Autorität über dem Staate steht, wird der Einzelne und die Gemeinschaft vor der Willkür der Herrschenden geschützt.

Die Idee einer absoluten Gleichheit der Menschen nach dem Gesetz der Natur, wie die Französische Revolution sie ausgesprochen hat, ist also nicht antik. Sie ist in diesem Sinne auch nicht christlich. Eine Rechtsgleichheit in absolutem Sinne gibt es nicht, weil die Menschen nicht gleich sind. Das Paulinische Wort: hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib, schließt nicht: ihr seid allzumal gleich, sondern ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu.[1]) Die Gemeinde ist nicht eine Vielheit von verschiedenen Individuen, sondern eine Einheit. Innerhalb dieser Einheit aber nehmen die Einzelnen die Stellung verschiedener Glieder eines Leibes ein, von denen jedes eine notwendige Funktion für das Ganze hat, aber auch jedes eine andere und eine dem Range nach verschiedene, so daß auch in der Gemeinde und gerade in ihr die Gefahr des Neides besteht. Auch nach dem Evangelium Jesu gibt es im Himmelreich Große und Kleine, Erste und Letzte, Herrscher über mehr oder weniger Städte.[2])

Die Geistesgaben in der Gemeinde sind verschieden. Eine absolute Gleichheit in dem Sinne gleicher Exemplare einer Gattung, die als solche gleiche Ansprüche haben, gibt es also nicht. Die verschiedene charismatische Begabung entspricht der verschiedenen natürlichen, schöpfungsmäßigen Begabung. Der schöpfungsmäßige Unterschied der Menschen wird auch im Himmelreich nicht aufgehoben. Der verschiedenen Leistung entspricht auch ein verschiedener Lohn. Die Gleichheit besteht darin, daß sie alle, wieviel oder wenig sie geleistet haben, wie lange oder kurz die Arbeiter gearbeitet haben, ins Himmelreich aufgenommen werden.[3]) Aber schon dieser Gleichheit des Lohnes für eine dem Umfang nach verschiedene Leistung widerspricht der Anspruch einer äußerlichen Gleichheit. Noch mehr widerspricht ihr die verschiedene Stellung und Aufgabe in dem alle umfassenden Himmelreich. Weder die Schöpfung noch das Himmelreich ist eine Summe von gleichen Individuen, ein Haufe von Atomen, sondern ein gegliederter Organismus von verschiedenen Gliedern mit verschiedenen Gaben und Aufgaben.

Die Gerechtigkeit fordert also nicht die Gleichheit, sondern sie besteht darin, daß Gott kein Ansehen der Person kennt,[4]) sondern daß sie alle nach dem einen Gesetz gerichtet werden, das jeder an seiner Stelle, in seiner Lage, nach seinen Kräften zu erfüllen hat. Damit ist die Verantwortung nach dem Maße des Besitzes abgestuft: wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert.[5]) Die Gerechtigkeit besteht darin, daß die Aufgabe der Gabe, die Pflicht dem Recht, die Verantwortung der Stellung entspricht. Der Ausdruck Gleichheit wird darum auch niemals gebraucht.

Der Grund dieses lebendigen und beweglichen Gerechtigkeitsbegriffs liegt darin, daß das Recht nicht bestimmt wird durch ein formales Gesetz, das allgemeingültig über der Menschheit schwebt, wie dies bei Aristoteles der Fall ist, und sich überall da wiederholt, wo entweder die Vernunft oder die Natur das Gesetz gibt. Der Gesetzgeber ist der Schöpfer. Er gibt das Gesetz nicht als eine abstrakte allgemeingültige Formel, sondern durch die Schöpfung und die Regierung der Welt. Mit seinem Wesen und seinem Erleben ist dem Menschen sein Gesetz gegeben. Die Allgemeingültigkeit des Gesetzes wird dadurch gewährleistet, daß es von dem Einen Gott stammt, und seine Anwendung auf den Einzelnen dadurch, daß der Schöpfer und Herr der Welt dem Menschen seine Pflicht durch sein Recht, seine Aufgabe durch seine

Gabe gibt. Das eine Gesetz ist das Liebesgebot, es bekommt seinen besonderen Inhalt durch den, dem es gegeben ist. Daß ich den Willen Gottes tue, das ist Gerechtigkeit.

Das Gesetz ist nicht eine abstrakte Formel, sondern ein bestimmter Wille, aber nicht der Wille eines Menschen, sondern der Wille Gottes. Darum ist er, auch wenn er dem Einzelnen seine besondere Pflicht gibt, nicht Willkür sondern Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit Gottes ist nicht eine Erkenntnis, die a priori aus der Vernunft stammt. Das Bekenntnis zur Gerechtigkeit Gottes ist ein Glaubensurteil, das auf Offenbarung beruht. Wir haben also nicht eine Idee des Rechtes a priori zu konstruieren, um von da aus die Gerechtigkeit Gottes zu postulieren und dann natürlich in der Geschichte zu vermissen, sondern wir haben aus der Offenbarung Gottes, aus seiner Weltregierung zu erkennen, was Gerechtigkeit ist und von da aus die Geschichte und unseren Lebenslauf zu verstehen. Wenn es richtig ist, Gott „das ganz Andere" zu nennen, so ist auch seine Gerechtigkeit etwas ganz anderes als das, was wir uns a priori denken. Denn sie ist nicht individualistisch, sondern sozial: sie verbindet die Einzelnen zu einer Gemeinschaft dadurch, daß sie sie als Gemeinschaft belohnt oder bestraft. Diese Gemeinschaft erstreckt sich über Vergangenheit und Zukunft. Wir ernten im Guten und im Bösen, was wir nicht gesät haben, und was wir säen im Guten und im Bösen, das ernten wir nicht. Hier gilt die Regel, daß der eine sät und der andere erntet. Wenn also das Recht nicht dem entspricht, was wir a priori postulieren, so ist es doch nicht willkürlich, sondern entspricht einer Regel, die wir erst durch Erfahrung kennenlernen müssen.

Indem Gott das Recht setzt als der Schöpfer und Regierer der Welt, ist er souverän. Souveränität im eigentlichen Sinne des Wortes gilt nur vom Schöpfer. Es ist wie der Begriff des Schaffens selbst ein auf Menschen nur im uneigentlichen Sinne übertragener Begriff, der über den Menschen immer hinausragt und zu einer niemals realisierten Idee wird. Er bedeutet, daß der Mensch Gott gegenüber überhaupt kein Recht hat, sondern nur das Recht, das er von Gott erhalten hat. Als der souveräne Gesetzgeber steht Gott über dem Gesetz, d. h. er ist frei vom Gesetz. Es gibt kein über ihm stehendes Gesetz, sondern das Gesetz ist sein eigener Wille. Die Freiheit vom Gesetz ist deswegen nicht Aufhebung des Gesetzes, vielmehr setzt die Erhebung über das Gesetz die Anerkennung des Gesetzes, die Zustimmung zum Gesetz voraus. Das Gesetz folgt aus der Liebe Gottes, aus der seine

Gerechtigkeit folgt. Denn die Gerechtigkeit Gottes ist wie alle Eigenschaften Gottes schöpferisch, eine gebende und erst darum eine fordernde und gebietende Eigenschaft Gottes. Sie ist eine Äußerung seiner Liebe. Liebe ist gerecht. Sie äußert sich darin, daß Gott dem Menschen ein Recht gibt, und daß er selbst dieses Recht anerkennt. Eben darin besteht seine Gerechtigkeit. Es gibt kein Naturrecht, sondern nur ein Recht der Schöpfung. Indem Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde schafft, gibt er ihm ein Recht. Die erste Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist das Gesetz. Es ist eine Regel, an die Gott selbst sich bindet, auf die sich also der Mensch verlassen kann und nach der er sich richten muß. Darum gilt in der Synagoge das Gesetz als höchste Offenbarung der Liebe Gottes. Es ist eine Wohltat, ein Gesetz zu haben. Darin, daß Gott den Menschen nicht rechtlos macht, nicht willkürlich behandelt, besteht der erste Erweis seiner Liebe.

In dem Rechte, das jeder Mensch als ein ihm von Gott verliehenes hat, liegt für jeden anderen nicht nur die Verpflichtung, es anzuerkennen und es zu schonen, sondern die positive Pflicht, es ihm zu geben. Daher ist kein Mensch von der Gnade und der Willkür eines anderen Menschen abhängig: auch Gnade ist ausschließlich ein Vorrecht Gottes. Jeder Mensch aber hat als Geschöpf und Ebenbild Gottes ein Recht und den Anspruch auf dessen Anerkennung. Insofern ist der Begriff des allgemeinen Menschenrechtes begründet, nur mit der Erweiterung, daß jeder sein besonderes Recht hat, dem seine Pflicht entspricht. Jedem sein Recht zu geben, das ist also die Gerechtigkeit, die der göttlichen Gerechtigkeit entspricht. Während für Aristoteles jede Tugend eine Mitte zwischen zwei Lastern ist, ist die Gerechtigkeit nicht die Mitte zwischen zwei Gegensätzen. Die Empfindung, daß der Begriff des Rechtes allein nicht ausreicht, spricht sich aber in dem ergänzenden Begriff der Billigkeit aus. Sie ist aber nicht eine Ergänzung und noch weniger eine Durchbrechung des Gesetzes, sondern eine solche Auslegung oder Anwendung des Gesetzes, durch welche es da, wo seine allgemeine Fassung mangelhaft bleibt, vor Mißbrauch geschützt wird, so daß es nicht zur Härte wird. Wenn also die Begriffe recht und billig nebeneinander gestellt werden, so spricht sich darin die Empfindung aus, daß der Begriff der Gerechtigkeit einer Ergänzung, einer Einschränkung oder einer Erweiterung bedarf. Auch die Gerechtigkeit kann überspannt werden nach der der Ungerechtigkeit entgegengesetzten Seite hin. Summum ius summa iniuria. Diese Überspannung liegt dann nahe,

wenn man das Recht als eine objektive Ordnung ansieht, die ihren Zweck in sich selber hat. Dann muß es ohne Rücksicht auf seine Folgen durchgeführt werden: fiat iustitia, pereat mundus. Auch das Recht ist nicht eine objektive Norm, die um ihrer selbst willen gilt. Dieser Fehler wird aber auch nicht dadurch korrigiert, daß man das Recht der Gemeinschaft unterordnet in dem Sinne, daß alles das Recht ist, was der Gemeinschaft dient. Damit hört das Recht auf, eine objektive Norm zu sein. Eine solche bleibt es nur dann, wenn es im Willen Gottes begründet ist. Es hat seinen Grund und seinen Zweck in Gott. Es gilt, damit der Wille Gottes geschieht, „um Gottes willen". Wie Gott der letzte Grund des Gesetzes ist, so ist er auch der letzte Zweck. Das Gesetz muß erfüllt werden, weil Gott regiert und damit Gott regiert. Erst mit diesem Grundsatz, daß Gott der Geber des Gesetzes und der Zweck des Gesetzes ist, wird die Souveränität Gottes ausgesprochen. Durch das Woher wird das Wozu bestimmt, durch den Grund der Zweck. Der Schöpfer der Welt ist auch ihr Zweck. Damit steht das Recht über jeder irdischen Gemeinschaft, auch über dem Volke. Aber es ist keine formale Ordnung, die um ihrer selbst willen da wäre, sondern das Gesetz ist der Wille Gottes. Es ist gegeben, nicht willkürlich gesetzt, und wird deswegen gesucht und gefunden. Als Gesetzgeber steht Gott über dem Gesetz, wie er als Schöpfer über dem Naturgesetz steht. Das bedeutet aber nicht, daß er das Gesetz verneint, sowenig das Wunder eine Verneinung des Naturgesetzes ist. Es bedeutet, daß über der Gerechtigkeit die Liebe steht und daß die Gerechtigkeit ein Ausfluß des Willens Gottes ist.

Wenn das Gesetz der letzte und höchste Ausdruck des Willens Gottes wäre, so wäre die Gefahr der Gesetzlichkeit unvermeidlich. Sie wird überwunden durch die Freiheit vom Gesetz, die nicht auf einer Bestreitung, sondern auf einer Anerkennung des Gesetzes beruht. Über dem Gesetz steht das Evangelium: beide verhalten sich zueinander wie Liebe und Gerechtigkeit. Damit ist das Verhältnis beider zueinander innerhalb der menschlichen Gemeinschaft geregelt. Luther nahm als Merkmal für richtiges Verhalten die Billigkeit oder Gelindigkeit und lehnte es ab, daß man die Welt nach dem Evangelium regieren könne. Rudolf Stammler findet diese Verneinung begründet aber einer positiven Ergänzung bedürftig. Die Klarstellung des sozialen Ideals hat nicht auf die Liebe und also nicht auf das Evangelium zurückzugehen. Und doch gibt er zu, daß die Liebe die Krönung des ganzen Baues

bilde: denn die wissenschaftliche Untersuchung legt nur die Möglichkeit des richtigen Erkennens und Wollens dar. Aber die Frage: weshalb, wozu ich wollen und handeln soll, beantwortet die Wissenschaft nicht. Die Hingebung an das Richtige, d. h. den Willen im Unterschied von der Erkenntnis bewirkt die Religion! Sie entflammt durch die Liebe zu Gott den Enthusiasmus für das Gute. Dadurch wird die Spannung zwischen Wollen und Vollbringen, die der Mensch aus eigener Kraft nicht aufheben kann, überbrückt. Die Nächstenliebe drückt die Entschließung aus, sich ihm gegenüber richtig zu verhalten, d. h. gerecht zu sein. Also aus der Liebe folgt die Erfüllung des erkannten Gesetzes der Gerechtigkeit, der Wille, der diese Erkenntnis zur Tat macht, die Kraft zur Erfüllung des sozialen Willens. Das Recht gibt die Einsicht in das richtige soziale Wollen, die Religion die Hingebung daran. Nach dieser Auffassung decken sich Liebe und Gerechtigkeit inhaltlich. Die Liebe ist das Motiv und die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes, d. h. zur Gerechtigkeit, sie wird also dem Gesetz unter- und eingeordnet: das Gesetz bleibt der Rahmen und der höchste Begriff. Diese Auffassung entspricht dem orthodoxen System, nach welchem das Evangelium der Erfüllung des Gesetzes untergeordnet ist: das Gesetz bleibt der Rahmen der Ethik und ihre höchste Norm. Die Liebe ist hier Erfüllung des Gesetzes, aber nicht Freiheit vom Gesetz. Sie ist Gerechtigkeit, aber sie steht nicht über der Gerechtigkeit. Freiheit vom Gesetz kann hiernach nur in der Autonomie bestehen.

Das ist unzweifelhaft richtig: Liebe ist Gerechtigkeit. Ihre erste Pflicht besteht darin, das Recht des Nächsten anzuerkennen und damit eine eigene Verpflichtung. Liebe, die Gnade bleiben will, auf die also der andere kein Recht hat, also Liebe ohne Gerechtigkeit, ist auch nicht wirklich Liebe, weil sie den Anspruch des Nächsten vielleicht noch erfüllt, aber nicht als eine Verpflichtung anerkennt. Damit macht sie ihn von einer Gnade abhängig, die den Charakter der Willkür trägt, und wird zu einer Wohltätigkeit, durch die der Nächste herabgesetzt wird. Dem gegenüber ist die Losung begreiflich: wir wollen nicht Gnade, sondern Recht. Es ist falsch, wenn die Liebe zur Wohltätigkeit zusammenschrumpft, wenn also z. B. die soziale Frage durch Wohltätigkeit gelöst werden soll. Aber der Anspruch auf Wohltätigkeit Menschen gegenüber ist nur dann begründet, wenn er in dem Recht begründet ist, das der Mensch durch Gottes Gerechtigkeit hat, und Wohltätigkeit ist Pflicht Gott gegenüber. Sie wird geübt um Gottes willen.

Das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit wird indessen nur dann klar, wenn der Satz: die Liebe ist gerecht, zu dem anderen erweitert wird: nur die Liebe ist gerecht. Um gerecht zu sein, muß man lieben; der Haß ist immer ungerecht, und auch die Gleichgültigkeit ist nicht gerecht. Denn jede Gerechtigkeit erkennt einen Anspruch an, der an mich gemacht wird und der der natürlichen Selbstsucht widerspricht, weil er uns ein Opfer zumutet, das nur von der Liebe geleistet werden kann. Gerechtigkeit ist der einfachste Kern der Liebe. Ohne sie wird sie zu einer Bevorzugung des Einen, durch die der andere benachteiligt wird. „Ansehen der Person" ist auch keine Liebe gegen den Bevorzugten, sondern eine versteckte Selbstsucht, die darauf rechnet, ebenfalls bevorzugt zu werden. Lieblinge zu haben ist für jeden Vater, Erzieher oder Herren eine Ungerechtigkeit und darum eine Lieblosigkeit gegen die Zurückgesetzten. Von den beiden Begriffen ist der der Liebe der übergeordnete: die Liebe schließt die Gerechtigkeit in sich; sie ist der Grund und die Vollendung der Gerechtigkeit. Sie ist darum mehr als Gerechtigkeit. Es gibt keine ungerechte Liebe und keine lieblose Gerechtigkeit. Daher ist mit der Liebe die Tendenz verbunden, über die Pflichten hinauszugehen, die Tendenz, wenn nicht auf das Höchste, so auf das Ganze. Insofern ist es richtig, daß das Recht eine Minimalforderung festsetzt. Gerechtigkeit ist diejenige Äußerung der Liebe, die auch noch bleibt, bleiben kann und muß, wenn die höchste Form der Liebe, die innere Gemeinschaft, noch nicht oder nicht mehr möglich ist. Es ist darum nicht richtig, die Gerechtigkeit im Unterschiede von der Liebe als kalt aufzufassen. Sie hat immer ein Pathos in sich, einen Eifer um Gottes Recht, der sich bis zum Fanatismus steigern kann. Da die Liebe dem Evangelium und die Gerechtigkeit dem Gesetz entspricht, so ist die Gerechtigkeit ebenso in der Liebe im doppelten Sinne des Wortes „aufgehoben" wie das Gesetz im Evangelium. Gerechtigkeit ist Erfüllung des Gesetzes: sie kann deswegen zur Gesetzlichkeit werden und damit in Gegensatz zur Liebe treten. Liebe dagegen hat teil an der Freiheit Gottes vom Gesetz. Sie hat das Recht zu verzeihen, die Fähigkeit, sich selbst das Gesetz zu geben. Diese Autonomie ist nicht ein Recht der Vernunft, sondern nur eine Vollmacht der Liebe. Deswegen ist ihre Leistung durch das Gesetz wohl begründet, aber nicht begrenzt. Sie hat nicht die Tendenz auf ein durch das Bedürfnis begrenztes Minimum, aber auch nicht auf Superlative. Sie ist als Hin-

gabe der Person etwas Ganzes, sie gibt „mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft".

Der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit gehört auch, wo er sich in der modernen Ethik findet, zu den Zügen, die aus der synagogalen Theologie stammen. Denn hier stehen im Gottesbegriff das Maß der Liebe und das Maß des Rechtes einander gegenüber als ein Entweder-Oder. Sie begrenzen sich gegenseitig. Darum stellen sie auch den Menschen vor eine Wahl — er handelt entweder nach dem einen oder nach dem anderen. Im christlichen Gottesbegriff ist dieser Zwiespalt aufgehoben. Denn das Kreuz Christi ist Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, d. h. einer Liebe, durch welche dem Gesetz und seiner Forderung Recht gegeben wird, einer Freiheit vom Gesetz, durch welche das Recht des Gesetzes anerkannt wird. Eben deswegen kann sie auch Gnade und Vergebung sein; zugleich schließt sie die Billigkeit in sich: was die Liebe tut, ist „recht und billig". Deswegen liegt in der Liebe auch der Antrieb und das Recht zu neuer Rechtsfindung der wechselnden geschichtlichen Lage entsprechend. Die Liebe ist frei, aber nicht revolutionär. Sie zerstört das Recht nicht, aber sie entwickelt es, sie ist, wie man sich jetzt auszudrücken beliebt, nicht statisch, sondern dynamisch, nicht revolutionär, aber auch nicht reaktionär, sondern frei.

Die Gerechtigkeit ist sozial: sie gilt innerhalb einer Gemeinschaft. Der erste, der das im großen Stile erkannt und ausgesprochen hat, ist Plato in seiner Staatslehre. Das Recht „ist die mir angemessene Stellung im Ganzen".[6]) Das bedeutet, daß in dem Grundsatz suum cuique das suum bestimmt ist durch die Stellung, die der Einzelne im Ganzen hat. Diese seine besondere Stellung im Ganzen hängt zusammen mit seiner Individualität, seiner individuellen Begabung, Lebensführung und Leistung. Die Gerechtigkeit fordert, daß jedem seine Rechtssphäre, sein Beruf zugestanden und geschützt wird. Den sozialen Charakter der Gerechtigkeit hat die antike Ethik dadurch betont, daß sie die Gerechtigkeit als eine Tugend bestimmt, die im Staate geübt wird. Aber auch in der Ethik der Aufklärung wird der soziale Charakter der Gerechtigkeit anerkannt. Wird der Begriff der Gerechtigkeit rein individualistisch gefaßt, so fordert er, daß Leistung und Gegenleistung einander entsprechen: er beruht dann auf dem Tauschverhältnis. Damit aber wird der Individualismus zum Egoismus.

Diese Gerechtigkeit ist nicht Liebe. In der individualistischen Ethik ist der beherrschende Begriff der der Freiheit. Nach ihm wird der

Gerechtigkeitsbegriff bestimmt. Bei diesem Freiheitsbegriff erscheint die Freiheit des einen durch die des andern eingeschränkt, während sie doch dadurch bedingt ist.[7]) So definiert Kant: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." Auf denselben Gedanken läuft die Definition der Positivisten hinaus. Herbert Spencer definiert: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt." Ähnlich sagt Paulsen: „Gerechtigkeit als moralische Eigenschaft ist die Gesinnung und Verhaltungsweise dessen, der störende Übergriffe in das Leben und die Interessen anderer meidet und auch ihrer Verübung durch andere soviel als möglich entgegentritt."[8]) Auf denselben Gedanken läuft die Definition von Nicolai Hartmann[9]) hinaus: Gerechtigkeit ist Einschränkung des Egoismus. Jeder Einzelne hat einen Kreis, innerhalb dessen er ein Recht hat. Das Individuum wird gedacht wie ein Atom mit einem Wirkungskreise, der einen bestimmten Radius hat. Das Verhältnis der Individuen zueinander ist negativ gedacht: Zurückhaltung, Schonung. Der abstrakten Formel entspricht als konkrete Tatsache das Hausrecht oder der Geschäftskreis. Zugrunde liegt schließlich der Eigentumsbegriff, und die Aufgabe des Rechtes ist der Schutz von Leben und Eigentum. Zu positiven Leistungen verpflichtet dieses Gerechtigkeitsideal nicht. Die Gesellschaft erscheint hier als eine Summe nebeneinander lebender Einzelner, aber nicht als Gemeinschaft. Das Gerechtigkeitsideal ist negativ und individualistisch. Es ist klar, daß darin der Antrieb liegt, den eigenen Rechtskreis möglichst weit auszudehnen. Dieses Streben ist in sich grenzenlos und wird begrenzt nicht durch ein in der Bewegung liegendes Ziel, sondern durch eine von außen kommende Hemmung. Nur ein Ziel ist eine aus der Bewegung selbst kommende Begrenzung. Das bloße Nebeneinander ist eine Konkurrenz, aber nicht ein Zusammenwirken, nur Trennung, aber nicht Verbindung. Der Egoismus wird nicht überwunden, sondern nur eingeschränkt. Das ganze Verhältnis der Einzelnen zueinander ist ein beständiger latenter Konflikt, der nur durch den Staat niedergehalten wird. Ganz anders bestimmt Luther in der Auslegung des Gesetzes, also bei der Feststellung der Gerechtigkeit, im kleinen Katechismus die Gerechtigkeitspflicht positiv: „nicht mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung

helfen bessern und behüten." Nicht afterreden sondern entschuldigen, Gutes reden und alles zum Besten kehren. „Nicht mit einem Schein des Rechtes an uns bringen, sondern ihm, dasselbe zu behalten, förderlich und dienstlich sein." „Dieselbigen anhalten, daß sie bleiben und tun, was sie schuldig sind."

Eine positive soziale Ordnung, eine Gemeinschaft entsteht nur durch einen gemeinsamen Zweck, dem alle einzelnen Rechtskreise ein- und untergeordnet sind. Das war in der antiken Ethik der Staat. Durch ihn wurde der Egoismus eingeschränkt, aber freilich auch die Persönlichkeit dem Staate geopfert. Auf diesen Einwurf antwortet Spahn, daß von einem Opfer in diesem Fall deswegen keine Rede sein könne, weil das Individuum ein Teil des Ganzen sei und also die staatliche Gemeinschaft selbst das Sittliche. Allein die staatliche Gemeinschaft hat eine Grenze. Schon Treitschke, einer der entschlossensten Vertreter des antiken Staatsbegriffs, wendet dagegen ein: „Für uns Moderne kann diese massive Art, den Staat als das Ganze, den Bürger als Teil zu betrachten, freilich nicht maßgebend sein; wir sagen, der Mensch ist ein Teil nicht nur dieser einen Gemeinschaft, es ist ihm vielmehr wesentlich, daß er vielen Gemeinschaften angehören kann, ohne in ihnen mit seiner ganzen Persönlichkeit aufzugehen."[10]) „Wir laufen keine Gefahr in den Fehler der Alten, die Überschätzung des Staatslebens, zu verfallen. Hiervor behüten uns unsre veränderten Lebensverhältnisse, vor allem die durch das Christentum erworbene Erkenntnis, daß der Mensch unmöglich bloß ein Glied des Staates sein kann, die Erkenntnis vom Werte der unsterblichen Persönlichkeit des Menschen und ihres Rechtes, von Gott und göttlichen Dingen frei zu denken."[11]) In der Tat hat die staatliche Gemeinschaft eine Grenze, weil in sie der tiefste Kern des menschlichen Wesens und damit sein überirdisches Ziel nicht aufgenommen ist. Das ist nur möglich in einer ewigen Gemeinschaft im Reiche Gottes. In diesem Ziel liegt keine Verjenseitigung und spiritualistische Verflüchtigung des Lebens, denn das Reich Gottes ist gegenwärtig. Das Christentum hat deswegen zwei Pole: es ist sozial und individualistisch zugleich. Es ist der Grundfehler des Marxismus, daß er das ewige, überweltliche Ziel des Menschen leugnet, denn eben darin besteht sein Materialismus. Durch die Freiheit eines Christenmenschen ist der Einzelne auch dem Staat gegenüber in seinem Gewissen und seinem Wahrheitssinn frei. Infolgedessen ist die Rechtssphäre, die ein jeder hat und der auch Leben und Eigentum untergeordnet ist, der Beruf,

und zwar nicht nur der irdische, bürgerliche, sondern der Beruf, der seiner Stellung im Reiche Gottes entspricht. Diesen hat er für die Gemeinschaft und durch ihn wirkt er für das Ganze. In seinem Beruf ist jeder Mensch „von Gottes Gnaden". In ihm wird er durch das Recht geschützt und schützt seinerseits das Recht des andern. Hiernach besteht die Pflicht des Einzelnen in der Leistung für die Gemeinschaft und sein Recht in allem, wessen er für diese Aufgabe bedarf. Das Recht also bestimmt den Anteil, den der Einzelne an Recht und Pflicht der Gemeinschaft hat, deren Teil er ist.

Da die Liebe über dem Recht steht und das Recht aus der Liebe folgt, so steht auch das Recht über der Pflicht. Erst das Recht gibt Pflichten. Ehe der Mensch Pflichten hat, hat er Rechte, die ihm die Pflichten und die Bedingungen ihrer Erfüllung geben. Das ist eine Schöpfungsordnung, denn lange, ehe das Kind Pflichten hat und erfüllen kann, hat es Rechte an seine Eltern, die ihm erst das Leben und jede spätere Pflichterfüllung möglich machen. Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen, aber ehe der Mensch arbeiten kann, muß er essen. Indem man die Pflicht erfüllt, erhält man sich das Recht, aber man erwirbt es nicht durch Pflichterfüllung. Diese Überordnung der Gabe über die Aufgabe ist zugleich Schöpfungsordnung und Gnadenordnung. Dies Verhältnis ist eines der Beweise dafür, daß die Liebe über dem Recht, das Evangelium über dem Gesetz steht. Es klingt sehr tapfer, aber es ist doch nur Gesetzlichkeit, wenn man das Verhältnis umkehrt. Denn damit ist zugleich das Verhältnis von Gott und Mensch umgekehrt. Das Recht steht über der Pflicht, weil der gebende Gott über dem gehorchenden Menschen steht.

Daraus, daß die Liebe über dem Recht steht, folgt auch die Möglichkeit der Vergebung, die der göttlichen Gnade entspricht. Das Recht verpflichtet zum „Kampf um das Recht." Das Recht darf nicht willkürlich preisgegeben werden. Darin läge nicht nur ein persönlicher Verzicht und Verlust, sondern eine Erschütterung des Rechtsbewußtseins, und damit wäre die Grundlage der Gemeinschaft gefährdet. Deswegen ist der Kampf um das Recht keine selbstsüchtige Rechthaberei, sondern eine Pflicht der Gemeinschaft gegenüber. Weil aber das Recht aus der Liebe folgt und die Liebe über dem Recht steht, so gibt es auch einen Verzicht auf das Recht und eine Pflicht, Unrecht zu leiden. Sie besteht dann, wenn sie im eigentlichen Sinne des Wortes eine Ausnahme ist, die die Regel bestätigt. Sie muß aus dem Zweck des

Rechtes folgen, sie muß also im Dienste der Absicht stehen, die Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, der das Recht dient. Wenn dies nur um den Preis möglich ist, daß der Einzelne auf sein Recht verzichtet und Unrecht leidet, so wird dieser Verzicht zur Pflicht. Das Urteil über das Unrecht wird dabei aufrechterhalten und damit das Rechtsbewußtsein geschützt. Eine passive Einwilligung in das Unrecht ist dieser Verzicht also nicht! Es gehört dazu eine große innere Sicherheit, Würde und Hoheit, die nur möglich ist, wenn der Gekränkte durch das Bewußtsein aufrechterhalten wird, von Gott in seinem Rechte anerkannt und bejaht zu sein. Dieser innere Besitz befähigt zu einem Verzicht darauf, sein Recht äußerlich geltend zu machen und zu schützen, was um so eifersüchtiger geschehen muß, wenn der Mensch innerlich unsicher und von der Achtung der Menschen in unfreier Weise abhängig ist. Dagegen ist die unerschütterliche Haltung dessen, der Unrecht leidet, ein Beweis innerer Würde und einer Ehre, die vom Urteil aller Menschen unabhängig und in sich selbständig ist.

Drittes Kapitel.

Liebe und Wahrheit.

1. Die Wahrheit.

Alle Gemeinschaft beruht auf gegenseitigem Vertrauen. Die Bedingung des Vertrauens ist die Wahrheit. Wie die Wahrheit die Bedingung des Vertrauens und damit der Gemeinschaft ist, so ist auch wieder die Gemeinschaft die Bedingung der Wahrheit. Wo keine Gemeinschaft ist, da ist auch keine Wahrheit. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit hat ihren Grund in der Pflicht zur Gemeinschaft. Lüge ist Aufhebung der Gemeinschaft. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit stellt eine universelle Gemeinschaft her. Mit ihr ist neben der Gerechtigkeit die zweite Bedingung einer universellen Gemeinschaft gegeben, die über die Grenzen der Christenheit hinausgeht und die Christenheit mit der Menschheit zu einer Gemeinschaft verbindet. Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit bilden das einigende Band der Menschheit. Wahrheit und Liebe also gehören zusammen. Wo Liebe ist, ist Wahrheit, und wo Wahrheit ist, da ist die erste Bedingung der Liebe gegeben. Wo die Pflicht der Liebe nicht anerkannt wird, da wird folgerichtig auch die

Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht anerkannt. Haß und Lüge gehören ebenso zusammen wie Liebe und Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit ist eine positive Pflicht, die noch nicht dadurch erfüllt wird, daß man keine wissentlich falsche Aussage macht, um sich selbst zu schützen oder den anderen zu schädigen. Auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist positiv. Sie besteht darin, die Wahrheit, die man hat, mitzuteilen. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit wird, wie jede Pflicht, durch die Gabe, die der Mensch hat, begründet. Die Gabe, die zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, ist die Wahrheit. Wir haben nicht nur die Pflicht, die Wahrheit nicht zu entstellen, sondern die, sie mitzuteilen. Das ist die Bedingung aller geistigen Gemeinschaft. Wir sind einander die Wahrheit schuldig. Es gibt eine Verschlossenheit, die schon Unwahrhaftigkeit ist. Es handelt sich also bei der Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht darum, daß einzelne gelegentliche Lügen vermieden werden. Man kann die Wahrhaftigkeit nicht als Regel voraussetzen, die nur durch gelegentliche Lügen verletzt wird. Wie jede andere Güte, so wird auch die Wahrhaftigkeit erst gewonnen durch Abkehr von der Welt und durch Hinwendung zur Wahrheit Gottes. Nur die Wahrheit macht wahrhaftig. Wahrhaftigkeit ist etwas Göttliches, eine Gabe Gottes. Die Unwahrhaftigkeit ist etwas Menschliches.

An unserem ganzen Erkenntnisprozeß ist der Wille beteiligt. Zu jeder Erkenntnis gehört ein Akt der Zustimmung, ein Glaubensakt. Das gilt schon von der einfachen Wahrnehmung. Sie kann durch einen widerstrebenden Willen aufgehalten und verweigert werden. In unserer Erkenntnis liegt dann ein Moment von Selbsttäuschung, die in verschiedenem Grade bewußt oder gewollt ist. Der Grund dafür ist, daß die Wahrheit einen Anspruch an uns erhebt, einen Imperativ in sich schließt, eine Forderung enthält, die wir nicht anzuerkennen entschlossen sind. Sie fordert ein Tun oder Leiden von uns, dem wir uns unwillkürlich entziehen wollen. Oder sie enthält ein Urteil in sich, das wir nicht anerkennen wollen. Daraus folgt eine Neigung, sich die Wahrheit zu verbergen. Alle Unwahrhaftigkeit beginnt und schließt mit Selbsttäuschung. Kommt sie uns zum Bewußtsein, so entsteht eine Spannung zwischen Bewußtsein und Aussage und damit die Lüge. Die Lüge bleibt nicht nur Wort, sie wird zur Tat und zur Haltung. Was der Mensch tut, steht im Widerspruch zur objektiven Wahrheit und ist damit eine Lüge. Sie wirkt wieder auf unser Tun zurück, und damit ist ein großer Teil dessen, was geschieht, Lüge. Die Lüge wird damit

zu einer objektiven sozialen Macht. Sie ist ein Wille, der Wille der Welt. Die Wahrheit will getan sein und dadurch zur Wahrheit gemacht werden. Das ganze Sein des Menschen kann Wahrheit oder Lüge sein. Das Mißtrauen im öffentlichen Leben erklärt sich aus dem Maß von Lüge, das die Öffentlichkeit erfüllt. Weil die Lüge die Gemeinschaft aufhebt, so ist die Wahrheit nur zu gewinnen in einer Gemeinschaft, die den gemeinsamen Willen zur Wahrheit hat und den Willen zur Wahrheit über ihren eigenen Kreis hinaus verbreitet, ebenso wie den Willen zur Gerechtigkeit. Die öffentliche Lüge in der Gesellschaft und Sitte bringt die Verführung zur Lüge mit sich. Ein großer Teil der öffentlichen Meinung und der gesellschaftlichen Sitte ist nicht nur Schein, sondern bewußte Lüge. Darum gehört zur Wahrhaftigkeit die Befreiung von der Sitte, die Freiheit von der Welt und den Menschen. Das stärkste Motiv der Lüge ist das Schuldbewußtsein. Die Lüge ist die einhüllende und schützende Atmosphäre, die sich um jede Sünde mit Notwendigkeit bildet. Jede Schuld ist mit dem Reiz zur Lüge verbunden. Sie ist die unwillkürliche Abwehrbewegung, der Selbstschutz der Sünde. Sünde und Lüge gehören unlöslich zusammen. Besonders das Schamgefühl treibt zur Lüge und wird nur schwer überwunden. Durch die Lüge wird die Sünde befestigt und bekommt kausale Kraft.

Aus dieser Psychologie der Sünde ergibt sich die Antwort auf die Frage, wie die Wahrhaftigkeit gewonnen wird. Da die Lüge zunächst ein rein innerlicher Vorgang ist, ein Widerspruch des Menschen zu seinem eigenen Bewußtsein, so muß die Wahrhaftigkeit zunächst innerlich gewonnen werden. Sie wird gewonnen durch die Wahrhaftigkeit gegen Gott, und diese wieder entsteht aus der Wahrheit Gottes. Dadurch, daß die Wahrheit mich nötigt, ihr zuzustimmen, entsteht die Wahrhaftigkeit. Indem ich der Wahrheit Gottes mit meinem Gewissen, meinem Urteil zustimme, werde ich wahrhaftig. Und zwar muß die Wahrheit zunächst vor Gott und damit vor dem eigenen Gewissen ausgesprochen werden: denn jede innere Regung wird nur dadurch reif und vollendet, daß sie ausgesprochen wird, wenn auch zunächst nur innerlich. Volle Wahrhaftigkeit wird nur gewonnen Gott gegenüber, der ein Mitwisser unsres Bewußtseins ist. Dabei ist die Wahrhaftigkeit dem Schöpfer gegenüber immer zugleich Natürlichkeit. Alle Unnatur ist Lüge. Die Wahrheit vor Gott entsteht aus Gottes Wahrheit. Hier gilt die Regel: Wahrhaftigkeit entsteht aus Wahrheit.

Zu wem wahr gesprochen wird, der redet wahr. Wer belogen wird, der lügt; und wer lügt, der wird belogen.

Die objektive Wahrheit ist die Wahrhaftigkeit Gottes. Alle Verirrungen der Erkenntnistheorie, aller Skeptizismus wird immer nur überwunden durch den Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes: wir haben die Wahrheit, denn Gott lügt nicht.

Aus dem Verhältnis von Wahrheit und Liebe läßt sich die Frage beantworten, ob die Pflicht der Wahrhaftigkeit absolut ist, also ob sie um ihrer selbst willen gilt oder einer höheren Pflicht untergeordnet ist, von der sie ihre verpflichtende Kraft hat, durch die sie begründet und also begrenzt ist: denn die Begründung ist immer auch die Begrenzung. Auch in dieser Beziehung steht die Pflicht der Wahrhaftigkeit neben der der Gerechtigkeit. Den rigorosen Standpunkt einer absoluten Forderung der Wahrhaftigkeit in Analogie mit dem Grundsatz: fiat iustitia pereat mundus vertritt Augustin und in der modernen Zeit der Idealismus, Kant und vor allem der Vollender des Idealismus, Fichte. Kant hat gegen eine „vermeintliche Pflicht, aus Menschenliebe zu lügen" protestiert. Wahrhaftigkeit gehört nach Kant zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Durch die Lüge wirft man seine Menschenwürde weg. Dieser Rigorismus folgt unmittelbar aus dem Idealismus, weil für ihn die Vernunft die höchste Stelle einnimmt. Die Wahrheit ist damit das höchste geltende Gesetz, dem alles untergeordnet ist, ebenso wie der Gerechtigkeit. Es gibt ebensowenig eine Überspannung der Wahrheits- wie der Gerechtigkeitspflicht. Beide beruhen auf einem Gesetz der Vernunft, das in sich selbst begründet ist und damit absolute Geltung hat.

Das Problem wird in der Regel in der etwas kleinlichen kasuistischen Frage nach dem Recht der Notlüge besprochen. Wenn Liebe als Begrenzung und nicht als Begründung und darum Vertiefung der Wahrheitspflicht angesehen wird, dann treten Liebe und Wahrheit allerdings in Kollision. Außerdem erscheint bei dieser Fragestellung nur die Not als Motiv einer Liebe, die die Pflicht der Wahrhaftigkeit begrenzt und dann natürlich nicht begründet. Es gilt aber von der Pflicht der Wahrheit wie von der Gerechtigkeit, daß ein ganzer Wille etwas anderes ist als ein extremer Wille, und daß ein Superlativ etwas anderes ist als eine Totalität. Wie die Gerechtigkeit zur Gesetzlichkeit ausarten kann, so ist mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit die besondere Gefahr des Fanatismus verbunden, durch welche über der

Wahrheit die Liebe verleugnet wird. Diese Verirrung kann nur vermieden werden, wenn die Forderung der Wahrhaftigkeit in einer höheren Pflicht begründet und durch sie geregelt wird. Diese Begründung bestreitet z. B. Nicolai Hartmann:[1]) Allerdings ist die Lüge eine Lieblosigkeit, aber die Pflicht der Wahrhaftigkeit läßt sich doch nicht aus der Liebespflicht ableiten, sondern nur aus der Pflicht der Reinheit, d. h. der Wahrung der eigenen Würde. Diese Begründung ist schon antik, und sie kehrt im Idealismus, z. B. bei Kant, wieder.

Allerdings ist die Wahrheit das Gesetz der Erkenntnis und des Wortes, wie die Gerechtigkeit das Gesetz des Handelns ist. Aber weder das Wahre noch das Gute ist ein abstraktes, über Gott stehendes Gesetz. Beide sind im Gottesgedanken begründet und mit ihm gegeben. Der Wahrheitsgedanke und mit ihm die Pflicht der Wahrhaftigkeit schwindet mit dem Gottesgedanken, wie sie sich ohne ihn nicht einstellen. Gott ist die Wahrheit, und die Pflicht der Wahrhaftigkeit gehört zum Gehorsam gegen Gott. Der Wahrheitsgedanke und die Wahrhaftigkeitspflicht können mit dem Gottesbewußtsein nicht in Konflikt kommen. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit folgt aus der Bejahung Gottes. Sie schwebt also nicht in der Luft und ist auch nicht in einer leeren Vernunft begründet. Sie ist aber auch nicht in der Natur begründet, denn so richtig es ist, daß alle Unnatur auch unwahrhaftig ist und alle Unwahrhaftigkeit auch unnatürlich, so ist doch die Natur nicht der letzte Grund des Wahrheitsgedankens. Die Natur zeigt uns die Wirklichkeit. Wirklichkeit ist Tatsächlichkeit, aber noch nicht Wahrheit. Wahrheit ist ein der Wirklichkeit geltendes Gesetz. Wirklichkeitssinn ist noch nicht Wahrhaftigkeit. Es kann sich mit ihm, der in der Wissenschaft Positivismus und in der Kunst Naturalismus ist, ein großes Maß von Unwahrhaftigkeit verbinden, und zwar immer dann, wenn er den Geist leugnet. Er sieht dann noch die Wirklichkeit, aber nicht mehr oder noch nicht die Wahrheit, noch die Natur, aber nicht mehr oder noch nicht den Geist. Aber erst Geist ist Wahrheit, weil Wahrheit Geist, etwas Geistiges, etwas Gedachtes und Gewolltes ist. Es kann sich deswegen mit dem Positivismus und Naturalismus ein großes Maß von Unwahrhaftigkeit, von objektiver Lüge verbinden. Mit dem Geist wird zugleich die Wahrheit geleugnet und damit die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht anerkannt. Der reine Naturalismus ist lieblos, pessimistisch, und deswegen nimmt er die Wahrheit nicht wahr. Er sieht und hört sie nicht, weil er den Geist nicht wahrnimmt.

Den Beweis dafür, daß Gottesglaube und Wahrheitsbegriff zusammengehören, liefert die Geschichte der Philosophie im großen Stil. Die moderne Philosophie beginnt damit, daß Cartesius mit Hilfe des Gottesgedankens den Begriff der Wahrheit begründet, um sich die Wissenschaft zu retten, und die mit ihm beginnende Bewegung endigt damit, daß mit dem Gottesgedanken der Wahrheitsbegriff und mit ihm die Pflicht der Wahrhaftigkeit sich bei Nietzsche auflöst. Weil die Wahrheit Gott untergeordnet ist, ist sie der Liebe untergeordnet. Mit allem, was wir sagen, haben wir nicht einem abstrakten Gesetz zu dienen, das um seiner selbst willen da wäre, sondern wir haben Gott zu dienen. Daraus folgt die Überordnung der Liebe über die Wahrheit. Eine der Liebespflicht übergeordnete Wahrhaftigkeit gibt es nicht, ebenso wenig wie eine der Liebe übergeordnete Gerechtigkeit. Es kann also die Regel: „Wahrheit sagen ohne Rücksicht," nur im Sinne der Gerechtigkeit gelten. Die christliche Regel lautet[2]): Wahrheit sagen in Liebe. Dem Grundsatz, daß die Wahrheit um ihrer selbst willen da ist, darf indessen nicht der Grundsatz gegenübergestellt werden, daß sie um des Menschen willen da ist. Darin liegt kein Schutz gegen den egoistischen Gebrauch des Wortes, gegen die Lüge und gegen die Rücksichtslosigkeit weder im politischen Leben, wenn die Wahrheit dem politischen Zweck untergeordnet wird, noch im wirtschaftlichen, noch im gesellschaftlichen Leben. Es tritt dann nur ein Kollektivegoismus an die Stelle der individuellen Selbstsucht. Der Liebe wird die Wahrheit nur dann untergeordnet, wenn sie um Gottes willen gesagt wird. Eine gottlose Wahrhaftigkeit ist immer hart. Hierdurch wird die Wahrhaftigkeitspflicht vertieft, denn es wird nicht nur die Lüge verurteilt, sondern auch das Verschweigen der Wahrheit. Die Wahrheit muß bekannt werden. Jeder Mensch ist als Zeuge der Wahrheit geboren und in die Welt gekommen.[3]) Wahrheit ist eine Gabe. Jede Gabe hat ihre Grenze an der Empfänglichkeit des andern. Es gibt deswegen auch eine Pflicht des Schweigens, der Verweigerung der Wahrheit. Nicht jedem kann und darf man alles sagen. Das gilt nicht da, wo die Wahrheit dem andern weh tun, aber da, wo sie ihm objektiv schaden würde. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit gilt so weit, als die Gemeinschaft geht. Auch dem Kinde gegenüber ist das Verweigern der Wahrheit unter Umständen Pflicht. Man darf niemandem mehr Wahrheit geben, als er vertragen kann.

Der Begriff der Wahrhaftigkeit richtet sich nach dem leitenden Wahrheitsbegriff. Der objektive Wahrheitsbegriff lautet: Wahrheit ist Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Dieser Wahrheitsbegriff wird aufgegeben, weil man keinen Maßstab hat, an dem der Inhalt unsres Bewußtseins mit der Objektivität verglichen werden kann. Er ist im wesentlichen durch Kant verworfen. Wahrheit bedeutet dann Übereinstimmung mit unseren Denkgesetzen, Denknotwendigkeit, Folgerichtigkeit. Wahrhaftigkeit besteht dann darin, nur anzuerkennen, was mit unsern Denkgesetzen übereinstimmt, und zu bestreiten, was ihnen widerspricht. Soweit der Idealismus auf die Wissenschaft Einfluß gehabt hat, herrscht in ihr dieser Wahrheitsbegriff, besonders in der religiösen Kritik. Wahrhaftigkeit auf ethischem Gebiet ist dann Übereinstimmung mit sich selbst, Grundsätzlichkeit, Folgerichtigkeit, Festhalten an der Überzeugung. Die Überzeugung ist die intellektuelle Form des Gewissens. Wie das subjektive Gewissen den Maßstab für die Tat, so bildet die subjektive Überzeugung den Maßstab für das Wort. Wir haben die Wahrheit nur in der Form der subjektiven Überzeugung. Die Wahrhaftigkeit besteht im Eintreten für die eigene Überzeugung.

In der Kirche hat dieser Wahrhaftigkeitsbegriff eine besondere Kraft dadurch bekommen, daß an die Stelle der formalen Überzeugung der Glaube tritt. Das Eintreten für die persönliche Überzeugung bekommt die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses. Der Subjektivismus dieser Wahrhaftigkeit muß zunächst dadurch entschränkt werden, daß das Subjekt der Erkenntnis und vollends des Glaubens immer eine Gemeinschaft ist. Unsre Überzeugung hat ihre Kontrolle immer an der Gemeinschaft. Wir sind deshalb nicht auf den subjektiven Wahrheitskanon beschränkt. Es gibt eine Kontrolle und eine Korrektur für unsere Überzeugung. Die subjektive Überzeugung hat ihren Wert nur durch die objektive Wahrheit, an der sie Anteil hat. Deswegen gehört zur Wahrhaftigkeit die beständige Kritik der Überzeugung, die beständige Bereitwilligkeit und Fähigkeit, die Überzeugung durch die Erfahrung korrigieren zu lassen und sie der Wahrheit zu opfern. In dieser intellektuellen Form der Buße besteht ein wichtiges Stück der Wahrhaftigkeit. Die unbelehrbare Überzeugung macht fanatisch und schließlich unwahrhaftig. Die Wahrheit dagegen macht beweglich, weil sie unsere eigene Überzeugung beständig korrigiert.

2. Die Wissenschaft.

Das Verhältnis von Liebe und Wahrheit führt zu einer Ethik der Wissenschaft. Zur Wissenschaft wird das Erkennen dadurch, daß es nicht durch einen praktischen Zweck geleitet wird, sondern nur der Wahrheit unterworfen ist, nichts sucht als nur die Wahrheit. Darin besteht zugleich die Freiheit der Wissenschaft. Sie ist Wissenschaft nur dann, wenn sie weder durch Zwang noch durch Willkür geleitet wird. Ist sie nicht von einem praktischen Zweck abhängig, so bedeutet das nicht, daß sie keinem ethischen Gesetz unterworfen ist. Daß sie nur der Wahrheit zu dienen hat, das ist die Ethik der Wissenschaft. Denn die Unterordnung unter die Wahrheit ist Gehorsam. Damit ist nicht nur jeder Zwang, sondern auch jede Willkür verworfen. Beide sind überwunden in der Freiheit. Wo Freiheit herrscht, da gilt das Gesetz des Guten. Lehnt man für die Wissenschaft ethische Grundsätze ab, so bedeutet das, daß man sie der Willkür preisgibt. Alles Forschen fordert die Selbstlosigkeit der Liebe, die Bereitwilligkeit, auf selbstgemachte Vorurteile zu verzichten und sich durch die Wahrheit leiten zu lassen. Diese Selbstlosigkeit des Erkennens ist die Kehrseite der Liebe. Wenn das Ziel der Wissenschaft die Wahrheit ist und der Wille zur Wahrheit Liebe, dann ist die Liebe auch der Antrieb zur Wissenschaft. Eine Ethik, die sich auf das Liebesgebot gründet, schließt darum auch eine Ethik der Wissenschaft in sich. Wahrheit, Freiheit und Liebe gehören unlösbar zusammen. In doppelter Beziehung ist die Liebe das Motiv der Wissenschaft: als Liebe zum Gegenstand der Wissenschaft, d. h. als Forschung, und als Liebe zum Lernenden, d. h. als Lehre.

Dieses Motiv der Wissenschaft im großen Stil erkannt zu haben, ist die Bedeutung der Platonischen Lehre vom Eros. Er richtet sich auf das Schöne als das Symbol der ewigen Idee und ruft zugleich den Willen zur Erzeugung der Erkenntnis im Schüler wach. Er ist der Antrieb zum Forschen und zum Lehren, zum Suchen und zum Mitteilen der Wahrheit. Alles Forschen beruht auf dem Interesse an der Sache. Das Interesse ist Liebe auf der Stufe des Intellektes. Das Bedürfnis, zu verstehen, ist ein Keim der Liebe. Das gilt von den beiden großen Zweigen der Wissenschaft, von der Naturwissenschaft und von der Geschichtsforschung. Erst wenn sich die Naturforschung über die Technik, über den Zweck, die Natur zu benutzen, erhebt, wird sie zur

Wissenschaft; sie wird es erst durch die selbstlose Liebe zur Natur. Der Anfang und der Abschluß der Naturforschung, die Astronomie, geht über jeden praktischen Zweck hinaus. Ihr Ziel ist nur noch oder vielmehr nicht weniger als die Bildung einer Weltanschauung, und das ist ein philosophisches oder religiöses Motiv. Das gilt auch von der Geschichtsforschung. Man kann es nicht tiefer aussprechen als Ranke: Der Historiker will nichts anderes, als „alle die Taten und Leiden dieses wilden, heftigen, gewaltsamen, guten, edlen, dieses befleckten und unreinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Entstehen und in ihrer Gestalt zu begreifen und festzuhalten". Der Erkenntnistrieb hat immer etwas Selbstloses! Der Denker verliert und vergißt sich selbst über seinem Gegenstande, wie es die Art der Liebe ist. Das hat wieder Ranke vollendet ausgesprochen. „Oft weiß man kaum mehr, daß man eine Persönlichkeit ist. Man ist kein Ich mehr, der ewige Vater aller Dinge, der sie alle belebt, zieht uns ohne allen Widerstand an sich." Damit ist zugleich ausgesprochen, daß der tiefste Grund und das letzte Ziel aller Wissenschaft religiös ist, wenn dieser Trieb auch nur in seiner Vollendung zum Bewußtsein kommt. Liebe sucht immer als ihr letztes Ziel bewußt oder unbewußt eine Person. Sie ist ihrem Wesen nach ein Wille, der sich durch alle Mittelglieder hindurch auf eine Person richtet, d. h. durch alle Natur und Geschichte hindurch auf den Schöpfer der Natur und den Herrn der Geschichte. Ranke schließt mit dem Bekenntnis, „daß dieses Lieben eines vergangenen Lebens, nämlich seiner Idee, dieses innerliche Treiben und Kennenlernen des Altertums in seiner Tiefe zu Gott führt".

Wenn Gott die Wahrheit ist, so ist die selbstlose Liebe zur Wahrheit ein latentes Gottesbewußtsein. Durch die Wahrheit wird es befreit und mit der Wahrheit unterdrückt. Liebe zu Gott und Liebe zur Wahrheit gehören zusammen. Das gelingende Erkennen ist darum auch nicht kalt, sondern mit starker Empfindung, mit Freude verbunden. Wenn dies nicht der Fall ist, so ist das nur ein Zeichen dafür, daß es sein Ziel nicht erreicht hat. Es ist deswegen auch falsch, das in sich einheitliche Erkennen in ein theoretisches und ein praktisches oder in ein wissenschaftliches und ein religiöses zu zerlegen. Beide einigen sich in der Liebe. Die Wahrheit ist immer praktisch, weil sie Gehorsam fordert. Sie will erkannt, geglaubt, gewollt und getan sein. In der Liebe sind Erkennen, Wollen und Fühlen eine Einheit, die sich nicht durch Abstraktionen auflösen läßt. In den Entscheidungen unseres Erkennens

vollziehen sich wie in all unseren praktischen Entschlüssen immer religiöse Entscheidungen und darum ethische Krisen.

Damit wird nicht verkannt, daß alle Wissenschaft Bewältigung eines spröden Stoffes ist und deshalb nicht nur liebevolles Einfühlen und schöpferisches Darstellen. Denn gerade Liebe ist Arbeit, und sie erweist ihre Echtheit darin, daß sie die Mühe nicht scheut. Die Wissenschaft ist deshalb nicht nur ein in seinem tiefsten Kern religiöser Trieb, sondern auch Technik und Methode. Sie ist ein Werkzeug, aber sie darf nicht Werkzeug bleiben. Sie hat ferner auch an der anderen Form alles menschlichen Wirkens teil, sie ist Kampf. Das geistige Leben ist so wenig wie das politische und wirtschaftliche pazifistisch angelegt: es besteht nicht nur in der Bewältigung des Stoffes, also in Arbeit, sondern auch im Niederringen eines Widerstandes, also in Kampf. Deswegen ist die Wissenschaft nicht nur ein Werkzeug, sondern eine Waffe. Denn wenn das Ziel der Wissenschaft die Wahrheit ist, so steht ihr nicht nur der Irrtum gegenüber, sondern auch die Lüge. Es gibt auch in der Wissenschaft nicht nur Irrtum, sondern auch Lüge. Die Wahrheit erweckt nicht nur Liebe, sondern auch Haß, nicht nur den Willen, ihr zuzustimmen, sondern auch den Willen, sie zu verneinen. Es kann nicht anders sein, wenn es sich um ethische Normen und schließlich um die Gottesfrage handelt. Der Wille, Gott zu verneinen, kann auch die Form der Forschung annehmen.

Nur die letzten Entscheidungen stellen die Forschung vor die Gottesfrage, aber diese auch unvermeidlich. Ausweichen kann man dieser Frage nicht. Damit kommen in die Wissenschaft nicht nur Differenzen, sondern auch vollkommene Gegensätze, die sich wie Ja und Nein zueinander verhalten. Die Frage nach Gott läßt sich nicht offenhalten. Der Gottesgedanke wird schon dadurch verneint, daß er nicht bejaht wird. Er fordert eine Bejahung oder eine Verneinung, aber er verträgt nicht ein: non liquet. Es ist nicht richtig, diesen Gegensatz als den von Glaube und Unglaube zu bezeichnen. Dem Glauben steht nicht der Unglaube, sondern ein anderer Glaube gegenüber. Denn wenn der Gottesgedanke nicht anerkannt wird, so bleibt die Stelle, an der er steht, nicht leer, sondern es tritt irgendein anderer Gedanke als Abschluß an seine Stelle. Dieser Schlußgedanke beherrscht vom Horizont aus das ganze Gesichtsfeld. Damit wird die Wissenschaft schließlich in letzter Linie zu einem Kampf um den Glauben an Gott. Es ist kein Kampf um die Weltanschauung, sondern um die Gottesanschauung.

Durch diesen letzten Hintergrund kommt in die Wissenschaft die Leidenschaft hinein. Sie wird aus einem Suchen nach Wahrheit zu einem Kampf um die Wahrheit. Und zwar nicht aus selbstischen Gründen, weil der einzelne Forscher sich die Wahrheit sichern will, sondern weil die Wissenschaft nicht nur Forschung, sondern auch Lehre ist. Darin offenbart sich die Liebe als ihre innerste Triebkraft, wie Plato zum ersten Male erkannt hat. Die Wahrheit ist ihrem Wesen nach niemals der Besitz eines Einzelnen: sie ist ein Besitz, der zur Mitteilung drängt. Sie muß ausgesprochen werden. Der Drang nach Forschung würde erlöschen, wenn die erworbene Wahrheit sich nicht aussprechen ließe. Die Wahrheit ist nicht ein stehendes Wasser, sondern eine sprudelnde Quelle. Sie faßt sich in die Sprache, und die Sprache ist das Mittel der Mitteilung, darum drängt sie zur Aussprache. Sie ist immer ein nicht nur individueller, sondern ein gemeinsamer Besitz. Sie entsteht durch Überzeugung, d. h. dadurch, daß irrende Gedanken, wie der Mensch sie sich selber macht, durch die Wahrheit überführt werden. Weil sie so entsteht, darum will der, der die Wahrheit hat, auch überzeugen. Nur dadurch, daß er auch andere überzeugt, überzeugt er sich selbst. Indem er die widersprechenden Gedanken anderer überwindet, überwindet er seinen eigenen inneren Widerspruch. Durch die Kraft, auch andere zu überzeugen, überwindet er seinen eigenen Zweifel. Wahrheit gibt es nur in der gemeinsamen Überzeugung einer Gemeinschaft. Sie verbindet, während der Irrtum und die Lüge trennen. Darin zeigt sich ihre Verwandtschaft mit der Liebe. Darum liegt in der Wahrheit der Wille, vor dem Irrtum und der Lüge zu schützen.

Ist die Wahrheit eines der höchsten Güter, so ist die Lüge eine der schwersten Gefahren. Unwahrheit, Irrtum und Wahrheit offenbaren ihre Macht durch die Macht der Lüge, die Macht der Phrase und die Macht der Wahrheit. Die Liebe treibt zum Kampf, weil sie zum Schutze des Volkes vor der Macht der Phrase und der Lüge treibt. Denn wie der Geist aus dem Worte entsteht und im Worte besteht, so ist auch das Wort das Mittel, durch welches der Geist ernährt wird. Die Wissenschaft hat deswegen die Aufgabe, für die geistige Ernährung des Volkes zu sorgen, es vor Unterernährung und Vergiftung zu schützen. Ist sie nicht um eines äußeren Nutzens willen da, so ist sie auch nicht um ihrer selbst willen da. Sie ist kein Selbstzweck. Sie ist um des Menschen willen, aber nicht um des einzelnen Menschen, sondern um des Volkes willen da. Sie dient nicht der äußeren Wohlfahrt des

Volkes, sondern seiner leiblichen und geistigen Gesundheit. Sie hat das Leben des Volkes zu erhalten. Sie steht deshalb im Dienst der Liebe.

Ist die Wissenschaft um der Wahrheit willen da, so ist sie eben damit nicht um ihrer selbst willen da, denn die Wahrheit ist durch sich selbst ein höchster Wert für die Menschen, weil sie mit dem Gottesglauben gegeben und verloren ist. Ist der Dienst der Wahrheit ein Dienst Gottes, so ist er eben damit ein Dienst am Volke. Wer dem Volke die Wahrheit vermittelt, der dient am Volke Gott. Sieht man dagegen die Wissenschaft mit der ganzen Kultur als einen Selbstzweck an, der Ertrag und Ziel der ganzen menschlichen Geschichte ist, so meldet sich als Rückschlag der Zweifel am Wert der Wissenschaft. Verliert sie ihren tiefsten religiösen Grund und ihr höchstes religiöses Ziel, so dient sie auch nicht mehr dem Volke, sondern wird zum Selbstzweck. Damit entartet sie in einen Spezialismus, der grenzenlos ist, wie jede Bewegung, die kein Ziel mehr hat. Dieses Wuchern der Wissenschaft läßt sich nicht dadurch hemmen, daß man ihr einen äußerlichen, praktischen Zweck gibt, sondern nur dadurch, daß sie ihr tiefstes Motiv und ihren letzten Zweck im Auge behält. Dadurch behält sie auch ihren Wert für das Volk und nicht nur für die Gelehrten.

Geschichtlich angesehen ist das geile Wuchern der wissenschaftlichen Arbeit immer die Folge dieser Loslösung von dem natürlichen Boden und der Verpflanzung in ein Treibhaus. So endigt jede Kultur, die sich von ihrem Mutterboden loslöst. Indem sie gottlos wird, wird sie geistlos und lieblos. Die Überschätzung, die in einem Wissenschaftsbetrieb liegt, der um seiner selbst willen geübt wird, rächt sich dadurch, daß dem Überschwang ein Überdruß folgt. In ihm endigt jede Periode der Kultur, und damit schlägt sie zurück in primitive Urteile. Diese Krisis wiederholt sich in der Geschichte immer wieder und ist auch in der deutschen Geschichte nicht zum ersten Male da. Da die Gefahr einer Kultur und Wissenschaft, die mit dem Verlust ihres Zweckes sich selbst zum Zweck wird und damit sich selbst verliert, immer da ist, so ist auch diese Krisis die latente Gefahr jeder Kultur. Die gegenwärtige Krisis ist also keine neue Erscheinung. Die Abwendung vom modernen Wissenschaftsbetrieb ist eine Stimmung, die in der Jugendbewegung zum Ausbruch gekommen ist, aber seit der Aufklärung sich immer erneuerte. Sie verbindet sich mit einer Kritik der Universitäten, die ebenfalls seit der Aufklärung, also seit der Loslösung der Wissen-

schaft von ihrem religiösen Boden, ihre Wortführer auch in Deutschland hat. Die Vertreter dieser Kritik sind nicht nur die Bekenner der christlichen Überzeugungen, sondern mit ihnen zusammen gerade die radikalen Revolutionäre. Jede Revolution als eine geistige Bewegung verbindet sich mit einer Kritik des Bildungsideals der Vergangenheit. Kritische Rückschläge stellen sich nicht etwa erst dann ein, wenn eine Bewegung ihren Tiefpunkt, sondern regelmäßig dann, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht hat.

Die gegenwärtige Kritik des modernen Wissenschaftsbetriebes hat ihren Bahnbrecher an Nietzsche. Aber Nietzsches Kritik der deutschen Bildungsanstalten war nicht der Anfang, sondern der Abschluß einer Kritik, die, mit der Aufklärung beginnend, sich durch das 19. Jahrhundert hindurch fortgesetzt hat. Nach dem Kriege brach diese verborgene, schleichende Krisis mit der Revolution offen aus in einer leidenschaftlichen Kritik an dem modernen Wissenschaftsbetrieb. Die Vertreter der traditionellen Wissenschaft wehrten sich, und zwar ergriffen zwei solche Gelehrte das Wort, die man als anerkannte Führer der wissenschaftlichen Tradition ansehen kann, Max Weber und Ernst Troeltsch. Max Weber[4]) hielt der Jugendbewegung entgegen, daß die Professoren nicht die Aufgabe hätten, Propheten zu sein, wie dies die Jugend von ihnen verlangte. Er verwahrte sich gegen die Forderung, daß die Wissenschaft Führerdienste leisten solle. Der Lehrer soll kein Führer sein, wie die Jugend ihn verlangt. Die Wissenschaft bietet rein formale Schulung ohne sachliche Zielsetzung. Sie will die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens nicht beantworten. Das ist eine religiöse Frage. Die Antwort auf den Sinn der Wissenschaft bleibt sehr unsicher. Der herrschende Wissenschaftsbetrieb wird einfach als Tatsache hingenommen, die nicht angetastet werden darf, sondern unverdrossen fortgesponnen werden muß. Das Selbstbewußtsein dieser Wissenschaft, die Selbstzweck war, war überspannt und gerade darum unsicher und gerade in dieser Hochspannung resigniert.

Noch deutlicher spricht sich das bei Troeltsch aus. Der jugendlichen Kritik setzt er einfach die Versicherung entgegen: In der Hauptsache ist die Wissenschaft gesund. Schon der Ausdruck zeigt die Unsicherheit, in der sich die Empfindung für die Verirrung der Wissenschaft verrät. Es bleibt nichts anderes übrig als die Ergebung: „Wir müssen schon unser Bündel weiter tragen. Wir können es sichten und auf die andere Schulter nehmen. Aber da unsere ganze Habe und alle Werkzeuge

unseres Lebens darin sind, können wir es nicht einfach wegwerfen." Der tiefste Grund der Kulturkrisis ist nicht erkannt, und darum bleibt kein anderer Rat übrig als Ergebung. Auch Harnack stand der entsprechenden revolutionären Bewegung in der Theologie mit der gleichen eingestandenen Ratlosigkeit und Verständnislosigkeit gegenüber. Er war von der Richtigkeit der theologischen Arbeit seiner Zeit so völlig überzeugt und befriedigt, daß er ratlos sagte: „Ich hätte niemals gedacht, daß noch eine Spekulation unter uns aufkommen könnte, für die ich keine Antenne besitze." Darin spricht sich nur aus, daß der tiefste Grund der geistigen Revolution nicht verstanden war. Die theologische Arbeit, deren Bahnbrecher und Führer Harnack gewesen war, sah mit dem Anfang der 70er Jahre die Aufgabe darin, eine geschichtliche Theologie zu schaffen, die formal und methodisch der wissenschaftlichen Technik der Geschichtswissenschaft ebenbürtig war. Damit meinten die Vertreter dieser Generation, die Gewähr für den bleibenden Wert dieser Theologie und für ihre Bedeutung im geistigen Leben des Volkes gefunden zu haben. Ein verhängnisvoller Irrtum.

So dachten die Führer einer Wissenschaft, die sich in den reichen Zeiten des deutschen Volkes den Luxus des wissenschaftlichen Spezialismus leisten konnte, die darüber auch die philosophische Arbeit zum historischen und psychologischen Spezialismus herabsinken ließ und das religiöse Motiv und Ziel der Theologie nicht als ihren eigentlichen Inhalt und ihre wichtigste Aufgabe, sondern als selbstverständliche Voraussetzung ansah. Indem Wurzel und Frucht der Wissenschaft über der Technik und Methode vergessen und vernachlässigt wurden, wurde sie auch für das Volk unfruchtbar und blieb ein Gemeinbesitz der Gelehrten. Aber der Fehler war nicht die Loslösung vom praktischen Zweck, sondern von dem schöpferischen Grund der Wissenschaft. Darum löste sie sich auch von ihrem Ziel im Volksleben. Wer diese Fehlerquelle nicht erkennt, der kann sie auch nicht verstopfen. Denn nur wer die Geschichte nicht kennt, kann behaupten, daß hier eine Schuld einer bestimmten Periode, sei es das 19. Jahrhundert oder seine zweite Hälfte oder das 20. Jahrhundert oder das Wilhelminische Zeitalter, vorliege. So summarische Verwerfungsurteile sind niemals richtig und sind nur die Gewähr einer folgenden Reaktion. Schuld an der Loslösung der Wissenschaft von ihrer Bestimmung für das Volk ist nur ihre Loslösung von ihrer religiösen Grundlage. Darum hat sich auch die Philologie von der Schule und der Pädagogik, und die Rechts-

pflege vom Rechtsgefühl des Volkes losgelöst. Es gehört zu den Zeichen der Zeit, daß die Rechtswissenschaft sich bei der Loslösung des Rechtes von dem Grunde der Ethik und damit von seinem religiösen Grunde zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts zurückflüchtet. Diese Emanzipation durchzieht die Geschichte als eine Bewegung, die sich nicht auf eine bestimmte Zeit beschränkt und sich niemals auf die ganze Wissenschaft ausdehnt, die also auch nicht durch eine geschichtliche Epoche überwunden werden kann. Eine Wissenschaft, die in ihrem letzten Ziel Gott bejaht oder verneint, hat es immer gegeben und wird es immer geben. Hier handelt es sich nicht um geschichtliche Gegensätze und zeitliche Einschnitte, sondern um Konflikte, die zu aller Zeit wirken.

3. Die Weisheit.

Weisheit ist das Ideal, das die antike Ethik beherrscht. Das Ziel der griechischen Ethik ist, durch Weisheit tugendhaft und durch Tugend glücklich zu sein. Die Weisheit wird darum so hochgeschätzt, weil die Griechen seit Sokrates die Erkenntnis des Guten als die Kraft ansehen, aus der der Wille und die Kraft zum Guten entsteht. Diese den Willen erzeugende Erkenntnis ist Weisheit. Das griechische Weisheitsideal ist auch in das Judentum eingedrungen, denn eine Empfänglichkeit dafür lag schon in der Schätzung des Wortes Gottes, des Gesetzes und der Erkenntnis Gottes. Die Weisheit ist eine Eigenschaft Gottes, aus der Schöpfung, Regierung der Welt und Offenbarung hervorgehen. Für die Menschen ist sie deswegen eine Gabe Gottes, die der Mensch sich nicht selber geben, sondern nur empfangen kann. Denn sie stammt nicht aus der menschlichen Vernunft, sondern aus dem Geiste Gottes. Durch diese religiöse Beurteilung der Weisheit unterscheidet sich der alttestamentliche Weisheitsgedanke vom griechischen. Er bekommt aber damit erst recht ethische Bedeutung.

Im Neuen Testament tritt der Begriff der Weisheit zurück, und zwar besonders in den Evangelien. Den Weisen und Klugen hat es Gott verborgen und es den Unmündigen geoffenbart.[5]) In der johanneischen Literatur findet sich das Wort Weisheit überhaupt nicht, wohl aber die Erkenntnis. Schon in diesem Zurückdrängen des Weisheitsbegriffes liegt eine stillschweigende Auseinandersetzung mit dem Griechentum. Aber ausdrücklich findet sie sich bei Paulus. Seine Beurteilung des Griechentums ist schon deswegen merkwürdig, weil er nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, das Verlangen nach

Schönheit als den Grundzug des Griechentums ansieht, sondern das Trachten nach Weisheit. Dieses Urteil entspricht dem über die Juden, denn in den Korintherbriefen spricht er nicht von ihrem Verlangen nach Gerechtigkeit, sondern nach Kraft. Wo sich Griechen und Orientalen vermischen wie in Korinth, da ist es nicht Schönheit, was der Grieche will, sondern Weisheit. Das entspricht der geschichtlichen Lage, denn so war es von Anfang an bei der Berührung zwischen Hellenentum und Orient. Aus dieser Berührung entstand die griechische Philosophie. Sie hatte von Anfang an ein religiöses Motiv. Die christliche Predigt ist aber nicht Weisheit. Der Abstand des Evangeliums vom griechischen Weisheitsideal ist noch größer als der des Judentums. Denn der Weisheit Gottes steht nicht nur die Torheit gegenüber, sondern die Weisheit der Welt.[6]) Die Weisheit Gottes ist nicht eine Steigerung der Weltweisheit, sondern das Gegenteil davon. Das Evangelium verhält sich zur Weisheit der Griechen ebenso wie zur Gerechtigkeit der Juden. Wie die Gerechtigkeit eine Gabe Gottes ist, die nur durch einen Verzicht auf eigene Gerechtigkeit zum Eigentum des Menschen wird, so ist auch die Weisheit eine Gabe Gottes, die der Mensch nur dadurch erlangt, daß er auf eigene Weisheit verzichtet. Dieser Zwiespalt zwischen einer Weisheit Gottes und der Welt ist ein so feststehender Grundgedanke des Urchristentums, daß er sich auch bei Jakobus findet, obgleich dieser Brief Paulus fernsteht. Auch für Jakobus ist die Weisheit eine Gabe Gottes, die Gott dem gläubigen Beter gibt. Dieser Weisheit, die von oben kommt, steht aber eine Weisheit von unten gegenüber. Sie ist streitsüchtig, während die Weisheit von oben sich mit der Liebe verbindet.[7]) Man erreicht deswegen die Weisheit durch eine Bekehrung, durch Erneuerung der Vernunft. Das Weisheitsideal wird also nicht aufgegeben.

In den Synoptischen Evangelien spricht sich der Verzicht auf das griechische Weisheitsideal dadurch aus, daß der Ausdruck vermieden wird, weil sich bei den Griechen damit ein Anspruch verbindet, der nicht anerkannt wird. Dafür wird die Klugheit gefordert, und diese Forderung wird stark betont. Der Ausdruck aber enthält das im besonderen Sinne griechische Selbstbewußtsein nicht. Klugheit ist eine Pflicht, Torheit eine Schuld. Matth. 7, 24 stehen sich der Kluge und der Tor gegenüber; 25, 2 die klugen und die törichten Jungfrauen; 24, 45 der treue und der kluge Knecht; 10, 16 heißt es: seid klug wie die Schlangen; Luk. 16, 8 sind die Kinder der Welt klüger als die Kinder des Lichts.

Dagegen ist Torheit eine Schuld.[8]) Auch für Paulus ist die Klugheit eine Pflicht der Christen.[9]) Dabei wird die Klugheit und Weisheit vom Wissen unterschieden. Das Wissen macht weder klug noch weise. Jesus nimmt sich deswegen der Dummen, Unwissenden und Ungebildeten, Ungelehrten an. Er urteilt auch hier nach der Regel, daß die Verantwortung der Kraft entspricht. Ein Tor ist der, der den Verstand, den er hat, nicht gebraucht. Das Nachdenken, die Überlegung wird zu einer wichtigen Pflicht, der Gebrauch des Verstandes so gut wie der des Willens. Die Versäumnis des Nachdenkens ist ebenso strafbar wie die Vernachlässigung des Willens, denn Gott gibt ebenso gut den Verstand wie den Willen, und er erleuchtet ihn so gut, wie er den Willen stärkt. Beide Gaben müssen in gleicher Weise gebraucht werden. Nicht nur Bosheit macht verwerflich, sondern auch Schwachheit, Torheit, Faulheit und Feigheit. Dabei verrät Matth. 10, 16 das Bewußtsein, daß Lauterkeit und Einfalt mit dieser Klugheit verbunden werden müssen, daß mit dem einen das andere noch nicht da ist, und daß sie in Konflikt miteinander treten können. Aber die Klugheit ist ebenso Pflicht wie die Lauterkeit. Beides miteinander zu vereinigen, ist die Aufgabe und die Schwierigkeit. Die Klugheit wird neben der Lauterkeit deshalb betont, weil es nicht nur darauf ankommt, sich selbst vor Sünden zu hüten, sondern darauf zu wirken, für andere zu sorgen, und dazu gehört nicht nur Einfalt, und auch Energie genügt nicht, sondern auch Klugheit.

Auch die Einfalt hat im Neuen Testament große Bedeutung. Sie wird oft betont.[10]) Besonders die Wohltätigkeit muß einfältig sein.[11]) Die Einfalt des Herzens[12]) wird wiederholt hervorgehoben. In der Kirche wird besonders in der Mystik die Einfalt betont. Für Spangenberg ist die heilige Einfalt ein Gnadenwunder und zugleich tiefste Weisheit.[13]) Im evangelischen Kirchenlied kehrt sie häufig wieder. Aber immer ist damit die Erkenntnis verbunden, daß sie sich mit Klugheit verbinden muß. Eine egoistische Frömmigkeit, die nur an das eigene Heil denkt, könnte sich mit der Einfalt begnügen; aber zur Liebe, der es auf die Behandlung der Menschen ankommt, gehört Klugheit. Ein Egoist kann dumm sein, zur Erziehung gehört Weisheit, wie zu jedem Verkehr mit Menschen. Das Ideal des einfältigen Christen, der die Welt nicht durchschaut und die Menschen nicht versteht, der die kindliche Unschuld ist und dessen Glaube, auch wenn er reif ist, immer Kinderglaube bleibt, ist nicht christlich. Zum Christentum gehört Menschenkenntnis,

Weltkunde, Überlegenheit. Von der Unschuld zur Reife geht der Weg nur hindurch durch eine Versuchung, eine Krisis, in der das Böse erkannt, verneint und verworfen wird. Nur durch diese Wahl hindurch bildet sich eine begründete Erkenntnis und ein fester Wille. Er ist niemals ein einfaches, unbewußtes Ja, sondern ein Nein zum Nein. Die Neigung, jede Sünde aus eigener Anschauung zu kennen unter dem Vorwande, daß man sie kennen müsse, um sie bekämpfen zu können, ist freilich eine Selbsttäuschung, eine heimliche, vielleicht unbewußte Lust, die sich wenigstens in der Phantasie befriedigen will. Dabei ist jede Vollendung eine Rückkehr zur Kindlichkeit. Aber diese wiedergewonnene Kindlichkeit hat den Durchgang durch die Welt und ihre Versuchung hinter sich und damit unter sich.

Jesus selbst wird allerdings nicht als abgeklärter Weiser nach dem Vorbild der Griechen im Gegensatz zu der Aufgeregtheit der Propheten geschildert (Wellhausen), aber auch nicht als ein einfältiger Träumer wie der Idiot Dostojewskis, sondern wie er den Vater kennt, so kennt er auch den Menschen. Niemals täuscht er sich, niemals wundert er sich, niemals ist er überrascht. Niemals bleibt er eine Antwort schuldig. Er bleibt allen überlegen, die ihm gegenübertreten. Trotzdem vermeiden es die Evangelisten, seine Überlegenheit ausdrücklich Weisheit zu nennen. Sein Überlegenheitsbewußtsein hat nichts Ironisches an sich wie bei Sokrates. Man darf nicht einmal von Humor oder Witz sprechen, worin sich die Überlegenheit so oft äußert. Dazu sind der Ernst und die Liebe zu groß. Es ist eine Klugheit, die dadurch zur Weisheit wird, daß sie mit Frömmigkeit und Liebe verbunden ist. Auch Jesu Weisheit ist nicht Allwissenheit.

Weisheit besteht in dem treffenden Urteil, in der Sicherheit, mit der die uns entgegentretenden Dinge anerkannt oder verworfen, bejaht oder verneint, als berechtigt oder unberechtigt durchschaut werden. Sie beruht auf einem intuitiven Scharfblick, der durch die Oberfläche sieht und aus einer einzelnen Wahrnehmung das Verborgene zu ahnen vermag. Wie Jesus die Menschen durchschaut, so ist die gleiche Fähigkeit auch die Gabe des Geistes, an dem seine Gegenwart in der ersten christlichen Gemeinde auch den Außenstehenden sich offenbart.[14]) Wer weise ist, läßt sich nicht täuschen, nicht überraschen, nicht imponieren, nicht erschrecken, nicht verlocken, nicht bezaubern. Er ist unabhängig von Eindrücken, Stimmungen und Meinungen. Er ist unabhängig vom Augenblick und von der Gegenwart. Zur Weisheit gehört die

Voraussicht, die Fähigkeit, in der Gegenwart die Zukunft zu erkennen, das Bleibende vom Vergänglichen, das Wertvolle vom Wertlosen, das Wesen vom Schein zu unterscheiden. Sie richtet sich nur nach der Wahrheit. Sie folgt nicht aus dem Wissen, sondern aus Erfahrung. Darum ist sie der Ertrag des Erlebens. Nicht jedes Erlebnis ist Erfahrung. Zur Erfahrung wird es dadurch, daß sich durch das äußere Ereignis die über ihm waltende, göttliche Weltregierung offenbart.

Daraus ergibt sich eine Weisheit, die die Erfahrung vorweg und nicht erst nachträglich durchschaut, ein Tiefblick, der in der Gegenwart die Zukunft werden sieht. Sie hat deswegen einen prophetischen Blick, denn die Zukunft in der Gegenwart wahrzunehmen, ist das Merkmal der göttlichen Erkenntnis. Nicht darauf kommt es an, das Einzelne und Äußere vorauszusehen — in dieser Beziehung hat der wahre Prophet oft unrecht, sondern darauf, das Wesentliche und den Kern zu erkennen, und damit zu wissen, was für ein Ende eine Entwicklung nehmen wird. Diese Fähigkeit folgt noch keineswegs aus der Kenntnis der Vergangenheit, denn nicht aus der Vergangenheit allein geht die Zukunft hervor, und nicht immer ist der Historiker, wenn er rückwärts gewandt ist, darum schon ein Prophet. Aus historischen Analogien allein läßt sich die Zukunft nicht erraten, und eine wissenschaftliche Methode, die Zukunft vorauszuberechnen, gibt es nicht. Denn die Zukunft geht aus der Ewigkeit hervor, aus einem schöpferischen Prozeß, der die Nachwirkung der Vergangenheit überwölbt. Deswegen ist Weisheit Erkenntnis der Ewigkeit, die in der Zeit liegt und sie regiert. Deswegen gehört zur Weisheit die Geduld, warten und schweigen zu können. Dieses Durchschauen der Oberfläche ist der Vorzug der Liebe. Die natürliche Grundlage dieser Intuition ist der Instinkt. Alles intuitive Durchschauen der Oberfläche, alle Fähigkeit, in, über und hinter dem Äußeren das Innere wahrzunehmen, beruht darauf, daß man sein eigenes Inneres wahrnimmt und nach dieser Analogie das hinter den Dingen liegende, verborgene Innere wahrnimmt. Es ist eine Wahrnehmung und kein Schluß. Alle Weisheit beruht im Grunde genommen auf Selbsterkenntnis. Darum beginnt die Philosophie der Weisheit bei Sokrates mit der Losung: Erkenne dich selbst. Wirkliche Selbsterkenntnis und richtige Selbstbeurteilung ist niemals direkt, sondern immer eine unreflektierte, unwillkürliche Folge der Gotteserkenntnis! Weisheit ist eine Erkenntnis des Urteils Gottes über die Welt. Sie ist Erkenntnis Gottes, seines Willens

und seiner Regierung, diejenige Erkenntnis, die die Ruhe und Sicherheit der Entscheidung gibt, die von dem Urteil der Menschen befreit, von Zustimmung und Erfolg unabhängig macht, die im Augenblick vielleicht unrecht hat, aber schließlich recht behält, während alle Torheit den Gewinn der Gegenwart mit dem Verlust der Zukunft und der Ewigkeit bezahlt.

Viertes Kapitel.

Liebe und Ehre.

1. Ehre und Ehrgeiz.

Weil Liebe in ihrer tiefsten Wurzel Liebe zu Gott ist, so ist das Ziel der Liebe die Ehre Gottes. Ehre ist ein Vorrecht Gottes, etwas Göttliches. Dem christlichen Glauben an Gott entspricht die Losung: Gott allein die Ehre. Alles menschliche Wirken dient der Ehre Gottes. Die Ehre Gottes schließt jede andere Ehre aus. Alles, was Gott hat, hat er allein. Weil die Ehre ein Recht Gottes ist, so hat neben Gott niemand einen Anspruch auf Ehre. Gott ist eifersüchtig, und er allein hat ein Recht, eifersüchtig zu sein, d. h. alle Ehre für sich allein in Anspruch zu nehmen, weil er der Schöpfer ist, von dem alles menschliche Wirken, durch das Ehre erworben wird, stammt; weil er alles in allem ist, so gebührt auch ihm allein die Ehre. Das folgt aus der Einzigkeit Gottes. Deswegen ist die Ehre Gottes zunächst nicht eine Bestätigung des menschlichen Rechtes auf Ehre, sondern eine Verneinung aller menschlichen Ehre. Das Gebet: Deinem Namen sei Ehre, wird nicht begleitet durch den Wunsch auf eigene Ehre, sondern es beginnt: „nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre."[1]) Der Wille, Gott zu ehren, schließt den Verzicht auf eigene Ehre in sich. Neben Gottes Ehre gibt es keine andere Ehre. Der Verzicht auf eigene Ehre gehört zur Überwindung der Selbstsucht. Wie die Liebe nicht die Erweiterung der Selbstbejahung ist, so ist die Ehrung Gottes auch nicht eine Erweiterung des Strebens nach Ehre, sondern eine Verneinung alles Verlangens nach Ehre. Es löst sich in dem Willen zur Ehre Gottes auf. Der Verzicht auf Ehre gehört zum Verzicht des Lebens für sich selbst. Leben wir dem Herrn und nicht uns selbst, so leben wir auch für seine und nicht für unsere Ehre.

Liebe ist Überwindung des Ehrgeizes. Sie überwindet den Ehrgeiz aber nur darum, weil sie Liebe zu Gott ist. Der vollkommene Verzicht, der in dem Verzicht auf Ehre liegt, ist Menschen gegenüber nicht nur nicht erlaubt, sondern auch nicht möglich. Er wäre eine Selbstvernichtung, ein Verlust der Freiheit, eine Menschenknechtschaft, die eine Antastung der Ehre Gottes wäre. Ein vollständiger Verzicht ist nur dem Schöpfer gegenüber möglich und Pflicht. Der Verzicht auf Ehre ist religiös begründet und hat nur so ein Recht. Wo es keinen Glauben an Gott gibt, da gibt es auch keine Verurteilung des Ehrgeizes. Ehrgeiz ist im eigentlichen Sinne des Wortes eine Sünde, d. h. ein Nein zu Gott. Nur wenn der Unglaube an Gott verworfen wird, kann der Ehrgeiz verurteilt werden. Das Urteil, daß Ehrgeiz Sünde ist, stammt aus dem Glauben an den Schöpfer und steht und fällt mit ihm. Daß der Ehrgeiz verwerflich sein kann, ist eine zeitlich und räumlich weit verbreitete Erkenntnis, daß er Sünde ist, ist ein Urteil der Bibel. Dabei wird anerkannt, daß dem Verlangen nach Ehre, wie jeder natürlichen Regung, ein berechtigter normaler Trieb zugrunde liegt, daß aber der Fehler nicht in der Übertreibung des gesunden Triebes liegt und also die Heilung nicht in einer Hemmung oder Einschränkung, sondern daß der Trieb in einer verkehrten Richtung geht und die Überwindung in einer Bekehrung, die Reinigung nicht in einer Besserung, sondern in einem Sterben und Auferstehen liegt.

Aber eben diese Beurteilung und Stellung ist christlich. In unserer Gesittung wirkt auch hier wieder der völkische Boden und die antike Grundlage unsrer Kultur nicht nur nach, sondern entgegen. Ein primitives oder kultiviertes Ehrgefühl tritt in Gegensatz zur Liebe. Damit wird die Ethik individualistisch und aristokratisch. Sie wird zur Persönlichkeitsethik: die Geltung der Persönlichkeit bekommt höchsten Wert. Der Erwerb, die Wahrung und der Schutz der Ehre ist die höchste sittliche Pflicht, die Ehre ist das höchste Gut, dem auch das Leben geopfert werden muß. Freilich wird durch ein noch so hoch gespanntes Selbstbewußtsein die Ehre nicht bestimmt. Sie besteht nicht in dem Urteil, das der Einzelne über sich selber, den Wert seiner Persönlichkeit und seiner Leistung hat. Stolz ist noch keine Ehre. Die Ehre ist die Geltung der Persönlichkeit im Urteil andrer. Sie drückt den Wert aus, den Persönlichkeit und Leistung für andere haben. Als solche ist sie ein hohes sittliches Gut, dessen Bedeutung darin besteht, daß sie die Bedingung aller Wirksamkeit, alles Einflusses und Vertrauens ist. Je

größer die Ehre, desto größer die Wirkung und Bedeutung der Person, ihrer Taten und Worte. Mit dem Verlust der Ehre ist die Wirksamkeit gehemmt oder vernichtet. Darum besteht z. B. die Strafe neben dem Verlust des Eigentums, der Freiheit oder des Lebens im Aberkennen der Ehre.

Diese Bedeutung hat die Ehre, weil sie besteht in dem Urteil der Gemeinschaft, in der der Einzelne steht. Sie ist abhängig von der in dieser Gemeinschaft herrschenden Sitte. Die Gemeinschaft, die die Ehre bestimmt, ist der durch gemeinsame Sitte zusammengefaßte Kreis, und das ist die Gesellschaft. Die Ehre ist das Urteil der Gesellschaft über den sittlichen Wert der Persönlichkeit. Schon dadurch ist der Wert der Ehre begrenzt. Denn in der Schätzung der Ehre liegt die Gefahr der Abhängigkeit vom Urteil der Menschen. Alle Selbständigkeit beruht aber auf der Freiheit vom Urteil der Menschen. Deswegen kann es unter Umständen zur Pflicht werden wie das Leben, das Eigentum und die Freiheit, so auch die Ehre preiszugeben. Freiheit von der Ehre ist aber etwas anderes als Ehrlosigkeit. Das Wort: Ehre verloren, alles verloren — spricht eine unantastbare Wahrheit aus. Es gilt aber nur dann, wenn die Ehre weder im eigenen Urteil des Menschen über sich selbst noch im Urteil der Gesellschaft besteht, sondern in einem objektiven vom eigenen Selbstbewußtsein und von der Schätzung der Menschen unabhängigen Urteil. Ein vom menschlichen Urteil und vom eigenen Selbstbewußtsein unabhängiges, gültiges Urteil kann nur das Urteil Gottes sein. Ehre ist der von Gott dem Menschen zugesprochene Wert. Das eigene Gewissensurteil ist die Zustimmung zu diesem objektiven göttlichen Urteil. Durch dieses Gewissensurteil wird der Mensch frei von allem menschlichen Urteil, und diese Freiheit ist die Bedingung aller Selbständigkeit. Freiheit ist aber etwas anderes als Gleichgültigkeit. Denn Gleichgültigkeit gegen das Urteil der Menschen ist Menschenverachtung, und Gleichgültigkeit gegen die Ehre bei den Menschen ist ein Mangel an Selbstachtung auch dann, wenn diese Haltung die Form eines hochgespannten Selbstbewußtseins hat. Daraus ergibt sich, daß auch der Verzicht auf Ehre immer nur der Durchgangspunkt zur echten Ehre sein kann. Gerade der und nur der, der nicht nach Ehre trachtet und also seinen Mittelpunkt nicht außer sich, sondern in sich hat, weil er seinen Halt über sich hat, der findet Hochachtung gerade dann, wenn er seine Freiheit vom Urteil der Menschen beweist. Ehre findet nur der, der sie nicht sucht.

Wer nur die Ehre Gottes sucht, der setzt sich auch bei denen durch, die ihm die Ehre verweigern. Durch diesen Durchgang durch einen Verzicht wird das Verlangen nach Ehre vom Ehrgeiz gereinigt. Durch diese Unabhängigkeit vom menschlichen Urteil, die die Freiheit vom Ehrgeiz mit sich bringt, wird der Mensch zu einer selbständigen Persönlichkeit. Diese Ehre hat er so lange nicht, als er nach Ehre trachtet. Mit dem Ehrgeiz ist auch eine Hemmung der Gemeinschaft ausgeschaltet. Denn weil der Ehrgeiz die Einzelpersönlichkeit zur Geltung bringen will, so stört er die Gemeinschaft. Aber es handelt sich nicht nur um Beseitigung einer Störung. Der positive Wille, durch den aller Ehrgeiz überwunden wird, der Wille zur Ehre Gottes zu leben und zu wirken, stiftet Gemeinschaft. Gleichgültigkeit gegen alle Ehre kann sich auch mit einer Religion verbinden, die nichts weiter sucht als das Heil der eigenen Seele. Darin liegt noch kein Trieb zur Gemeinschaft. Aber in dem Willen zur Ehre Gottes liegt ein Ziel, das über das Leben des Einzelnen hinausgeht. Dieses Ziel kann nur in einer Gemeinschaft und durch sie erreicht werden. Nur in einer Gemeinschaft und durch sie kann der Name Gottes geheiligt, sein Wille erfüllt und sein Reich verwirklicht werden, nur in und durch eine Gemeinschaft wird offenbar, daß Gott allein die Ehre hat. Der Einzelne kann in seinem Herzen Gott ehren, aber wer zu Gottes Ehre leben und wirken will, muß in einer Gemeinschaft stehen, in der und durch die Gott geehrt wird.

Damit wird das Trachten nach Ehre zu einem geschichtlichen Motiv. Gilt es in einer Gemeinschaft und für sie, so macht es Geschichte, indem es die Zukunft gestaltet.

Wie jede Gemeinschaft von der Vergangenheit lebt, so lebt sie für die Zukunft. Alles Wirken ist ein Leben für die Zukunft. Das Erkennen wendet sich zurück in die Vergangenheit, das Wollen nach vorwärts in die Zukunft. Wir müssen, wir mögen wollen oder nicht, für die Zukunft leben. Wir arbeiten für die künftigen Geschlechter. Wie wir ernten, was wir nicht gesäet haben, und zwar im Guten wie im Bösen, so werden wir auch nicht ernten, was wir selber säen. Durch dieses Übergreifen in die Zukunft hält sich die Geschichte zusammen. Dieses Leben für die Zukunft entspringt einem unvermeidlichen Naturtrieb. Dieser natürliche Trieb wird zu einem bewußten Willen, zu dem Streben nach einem Ertrag des Lebens, der mit dem Menschen selbst nicht vergeht, nach einem bleibenden Lebenswerk, zu dem Bedürfnis nach einer Dankbarkeit und Liebe, die über den Tod hinausgeht,

zu dem Wunsch, nicht vergessen zu werden, zu dem Verlangen nach einer irdischen Unsterblichkeit, nach Ehre und Ruhm, zu einer schrankenlosen Steigerung des Selbsterhaltungstriebes, der Erhaltung des Gedächtnisses und des Namens räumlich und zeitlich über die Grenzen des eigenen Lebens hinaus. Diese mächtigste Wirksamkeit läßt sich aus dem Prinzip der Liebe, wie es scheint, nicht mehr erklären. Es handelt sich dabei überhaupt nicht um Liebe, sondern um eine Ergänzung des christlichen Prinzips der Nächstenliebe, die man, um diesen Unterschied auszudrücken, als Fernstenliebe bezeichnet hat. Dieser Ausdruck gibt aber das Motiv geschichtlichen Wirkens nicht an. Ehrgeiz ist eine Form der Selbstbehauptung, die mit Liebe nichts zu tun hat. Er wirkt, soweit die Geschichte geht. Aber in der europäischen Kultur hat der Ehrgeiz durch das Griechentum eine besondere Bedeutung bekommen. Er gilt als eine hohe Tugend und der Ruhm als das höchste Gut. „Immer der erste zu sein und hervorzuleuchten den andern." Vom Sport ab bis zu den großen politischen Taten ist der Ruhm das beherrschende Motiv. Unter dem Gesichtspunkt des Ruhmes steht nicht nur alles geschichtliche Wirken, sondern auch die Geschichtsschreibung und die Memoirenliteratur. Aus der Antike stammt die Form der Selbstbiographie, deren Zweck die Erhaltung des Nachruhms ist. Treffend hat Schiller die Stimmung des Griechentums ausgesprochen.

> Von des Lebens Gütern allen
> ist der Ruhm das höchste doch.
> Ist der Leib in Staub zerfallen,
> lebt der große Name noch.[2])

„Der Ruhm bei der Nachwelt erscheint bereits als Ziel der Heroen."[3]) „Der edle Ruhm ist und bleibt im Grunde der Hauptwunsch des wahren Hellenen."[4]) Zur Entartung des Griechentums gehört der Ehrgeiz im Wettkampf, die brennendste und zugleich wertloseste Form des Ehrgeizes, weil durch sie nichts Wertvolles geschaffen wird. Mit der Renaissance wird die griechische Beurteilung des Ruhmes von neuem zu einer geschichtlichen Macht „in einer Form, die das übrige Abendland noch nicht kennt".[5]) Die Ruhmsucht gilt als die dem Bösen aufs stärkste entgegenwirkende sittliche Kraft, als ein edler, heroischer Trieb, weil sie das Leben über den Genuß und die unmittelbare Gegenwart hinaushebt. Sie ist die Kraft zu großen Taten. „Wer die Ehre hochhält, dem gelingt alles, weil er weder Mühe,

Gefahr noch Kosten scheut. Ich habe es an mir selbst erprobt und darf es sagen und schreiben: Eitel und tot sind diejenigen Handlungen der Menschen, welche nicht von diesem starken Antrieb ausgehen."[6]) Der Ehrgeiz nimmt auch entartete und verbrecherische Formen an, aber auch darin zeigt sich nur seine Macht. Machiavelli[7]) tadelt das Verschweigen von geschichtlichen Schandtaten aus moralischer Rücksicht als verkehrt. „Sie haben sich geirrt und bewiesen, daß sie den Ehrgeiz der Menschen und die Begier nach Fortdauer des Namens wenig kannten. Wie manche, die sich durch Löbliches nicht auszeichnen konnten, strebten danach durch Schändliches." Das sind Entartungen, die nur beweisen, wie mächtig der Ehrgeiz als geschichtliche Macht wirkt. Im ganzen steht in der Renaissance der geistige, d. h. literarische Ruhm über dem Kriegsruhm und überhaupt über dem Ruhm der politischen Tat. Auch der Held verdankt seinen Nachruhm nur dem Gelehrten oder vielmehr eigentlich dem Dichter. Die Biographie steht unter dem Gesichtspunkt des Nachruhmes. Man kann aber nicht sagen, daß dieser Ehrgeiz, wenn er auch literarisch durch die Renaissance aus der Antike stammt, nur ein griechisches Element im Abendlande ist. Auch die Germanen schätzen den Ruhm als das höchste Gut. Das alte Sittengedicht aus der Spruchsammlung der Edda schließt mit den Versen:

Besitz stirbt — Sippen sterben — Du selbst stirbst wie sie;
doch Nachruhm stirbt nimmermehr,
den der Wackre gewinnt.
Besitz stirbt — Sippen sterben — du selbst stirbst wie sie;
eins weiß ich, das ewig lebt: des Toten Tatenruhm.[8])

In der Renaissance spürt man z. B. bei Dante einerseits den brennenden Ehrgeiz, andrerseits die Erkenntnis, daß dieses Verlangen nach Ruhm „die Strahlen der ewigen Liebe" stört.

Der kleine Stern, der fern und dämmernd blieb,
ist Wohnsitz derer, die zum tätigen Leben
der Durst allein nach Ruhm und Ehre trieb.
Und wenn so falsch gelenkt die Wünsche streben,
so muß sich wohl der wahren Liebe Licht
mit minderm Glanz zum rechten Ziel erheben.[9])

Noch ergreifender als bei Dante zeigt sich das Ringen des antiken Ehrgeizes mit der christlichen Demut bei Michelangelo. Nur schwer

fand er sich in den Gedanken an die Vergänglichkeit alles Ruhmes. Unter dem Einfluß von Vittoria Colonna fand er sich allmählich in die Erkenntnis, daß auch die Kunstwerke schließlich dem Untergang geweiht sind und daß auch das Urteil über ihren Wert nicht unwandelbar ist, daß damit der Ruhm des Künstlers nicht unsterblich ist. Vittoria Colonna nannte das den zweiten Tod, und in einem seiner Sonette hat Michelangelo dem Ringen zwischen antiker und christlicher Stimmung einen ergreifenden Ausdruck gegeben:

> Was gilt, was einst ich sann in Lust und Fehle,
> wenn zwiefach Sterben mir vor Augen schreitet,
> ein Tod gewiß, der andre schreckt mit Bangen?
> In Malen nicht noch Meißeln sucht die Seele
> nach Ruh, in Gottes Liebe nur, die breitet
> am Kreuz die Arme aus, uns zu umfangen.

Das christliche Urteil über den Ehrgeiz, das zur antiken Stimmung in Gegensatz trat, hat seine Vorgeschichte im Alten Testament. Für das Volk Israel gehört zu den Gaben Gottes auch der Name. Abraham erhält von Gott einen großen Namen: „Mit dir sollen sich segnen alle Geschlechter auf Erden.“[10]) Der Israelit wünscht sich, daß sein Name bleibt. Berühmt, unvergessen zu sein in der Gemeinde gilt als hohes Glück. Die Ausrottung des Namens ist eine schwere Strafe. „Siehe von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter.“[11]) Die Märtyrer der Maccabäerzeit trösten sich mit der Aussicht auf den Ruhm, den ihnen ihr Leiden und Sterben einträgt. Alles was der Heiligung des göttlichen Namens dient, bringt auch Ehre. Das Schriftstudium bringt Ehre. „Lerne aus Liebe und die Ehre wird hernach schon kommen.“ Liebe und Ehre gelten in diesem Spruch als Gegensätze, aber er ist ein Zeugnis dafür, daß der Ehrgeiz ein kräftiges Motiv des Studiums ist. Er fordert auch keinen Verzicht auf Ehre, sondern er vertröstet darauf, daß die Ehre nachkommt. Der Ehrgeiz der Schriftgelehrten ist auch nach den Evangelien eine beständige Gefahr. Ebenso verdirbt der Ehrgeiz die Wohltätigkeit. Gerade weil sie ein gutes Werk ist, bringt sie Ehre. Liebesübung, Martyrium und Schriftstudium bringen Ruhm. Aber darum gefährden sie auch die Liebe zu Gott und den Menschen beständig. Wenn die Tochter eines besonders wohltätigen Rabbinen betteln gehen muß, so wird das daraus erklärt, daß er seine Wohltätigkeit nur aus Ehrgeiz übte. Diese Schätzung des

großen Namens setzt sich in der christlichen Gemeinde fort. Auch im Himmelreich gibt es nach Jesu Wort Große und Kleine, Erste und Letzte.[12]) Der Frau, die ihn vor seinem Tode salbt, verspricht Jesus, daß ihre Tat verkündigt werden wird, wo das Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt.[13]) Er schenkt ihr zum Dank einen großen Ruhm. Es ist bezeichnend, daß die Synoptiker ihren Namen nicht nennen. Jesus selbst bekommt als Lohn für seine Demut den großen Namen, der über alle Namen ist.[14]) Damit wird gerade aus dem Verzicht auf jeden Ehrgeiz, aus dem Dienst zur Ehre Gottes eine Wirksamkeit für die Ewigkeit und ein großer Name abgeleitet. Der Ehrgeiz und die Ruhmsucht werden verneint, aber der Drang nach einer Arbeit für die Zukunft und die Ewigkeit wird bestätigt und befriedigt. Es liegt in dem natürlichen Bedürfnis nach einer Wirksamkeit für die Zukunft eine grenzenlose Selbstsucht. Denn jeder Wille, der in die Ewigkeit eingehen sollte, in der er sein Ziel erreichen würde, wird, wenn er sich in die Zeit, in die Zukunft hineinwendet, grenzenlos. Auch der Wille zur Macht ist unersättlich, aber er beschränkt sich auf die Ausdehnung des irdischen Lebens und will die Macht genießen. Davon unterscheidet sich der Ehrgeiz und die Ruhmsucht. Sie ist ebenfalls unersättlich wie die Geschichte zeigt. Aber sie geht nicht auf einen irdischen Genuß.

Es entwickelt sich daraus auch eine Selbstlosigkeit, die auf den Ertrag der Arbeit verzichtet. Man hat, wie schon hervorgehoben, in diesem mächtigen Trieb eine Ergänzung des Prinzips der Nächstenliebe gefunden — eine „Fernstenliebe", einen Idealismus, der aus dem Prinzip der Liebe nicht mehr zu verstehen sei. Das ist dann ganz richtig, wenn man das Prinzip der Liebe ablöst von seiner religiösen Wurzel. Denn Liebe ist immer eine persönliche Gemeinschaft, die sich nicht auf Unbekannte ausdehnen kann. Wenn sie aber begründet ist in der Liebe zu Gott, dann kann sie Vergangenheit und Zukunft umfassen, weil sie sich in die Ewigkeit wendet. Eine Hingabe an die Zukunft ist nur möglich in der Form der Hingabe an einen ewigen Willen, der gegenwärtig ist und die Zukunft in sich trägt, d. h. in der Form der Liebe zu Gott. Durch die Liebe zu Gott wird der Mensch zu einem Mitwirker Gottes, der am Reiche Gottes mitwirkt und damit an einem Werke, das sich in die Ewigkeit und darum in die Zukunft erstreckt. So wird aus dem Trieb, für die Zukunft zu wirken, der Wille für die Ewigkeit zu wirken. Schneidet man die Liebe von ihrer religiösen

Wurzel ab, so ist das Wirken für die Zukunft nicht Liebe, auch nicht Fernstenliebe, sondern Ehrgeiz. Er wird dann immer durch den Zweifel unsicher gemacht, ob sich unser Wirken in der Zukunft erhält. Jedes Sicherheitsgefühl der Zukunft gegenüber ist eine übermütige Selbsttäuschung, die durch heimlichen Zweifel an dem Wert aller menschlichen Arbeit beständig gestört wird. Dieses Bewußtsein der Vergänglichkeit alles menschlichen Wirkens hemmt den Trieb, für die Zukunft zu wirken, beständig. Die Erkenntnis, daß die Zukunft nicht in unserer Macht liegt und daß wir doch für die Zukunft zu wirken berufen sind, kommt zur Ruhe in dem Glauben an Gott, in dessen Dienst unser Werk vergeht und doch erhalten bleibt. Der Ertrag geht in eine Gemeinschaft ein, in der er erhalten bleibt. In diesem Eingehen in das Werk Gottes vergeht der Ehrgeiz. Das Samenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, bleibt nicht allein, sondern bringt viele Frucht.[15]) Das Durchlaufen eines Verzichtes ist das Gesetz auch des Wirkens für die Zukunft. Der Dienst Gottes ist ein Wirken für die Ewigkeit und darum für die Zukunft. Die Gemeinschaft, in der wir zu einer solchen Wirksamkeit berufen sind, ist das Reich Gottes.

2. Demut.

Gemeinschaft ist nur dann möglich, wenn die Einzelnen, die sich zur Gemeinschaft zusammenschließen, bereit sind, sich einzuordnen. Ordnung entsteht nur durch gemeinsame Unterordnung. Nur wo eine individualistische Gesittung herrscht, kann der Einzelne sich selbst zur unbeschränkten Geltung zu bringen versuchen. Gelingen kann ein schrankenloser Individualismus niemals, weil die Einzelnen darauf angewiesen sind, nebeneinander zu leben. Soll aus diesem Nebeneinander ein Mit- und Füreinander, also Gemeinschaft werden, so wird damit von jedem Einzelnen immer eine Einordnung verlangt, die ohne den Verzicht darauf, sich selbst zur Geltung zu bringen, nicht möglich ist. Die Frage kann dann immer nur sein, wie weit dieser Verzicht geht. Aber im Individualismus liegt immer der Trieb, den Bereich der Geltung des Einzelnen möglichst weit auszudehnen. Von außen her läßt sich dies Geltungsbedürfnis nur durch Zwang einschränken, durch einen von außen und oben kommenden Druck, der einen Gegendruck hervorruft, einen Widerwillen, der alle Gemeinschaft hindert. Gemeinschaft kann nur durch eine von innen kommende freiwillige Ein- und Unterordnung entstehen, bei der jeder Einzelne seinen

Geltungstrieb selbst einschränkt. Die Liebe, die zur Gemeinschaft treibt, schließt den Willen zur Einordnung, den Verzicht auf ein unbeschränktes Geltungsstreben in sich. Durch die Liebe wird der Hochmut überwunden. Liebe ist Demut.

Die Einschränkung des Geltungsstrebens ist erst dann Demut, wenn sie auf einer Einschränkung der Selbstschätzung beruht. Das innerste Wesen aller Liebe ist eine Schätzung des Nächsten. Schon darum ist Liebe Demut. Denn die Schätzung des Nächsten begrenzt die Selbstschätzung. Jede Selbstüberschätzung führt zur Unterschätzung der andern, d. h. zu einem lieblosen Urteil über sie. Dagegen in jeder wirklichen Schätzung des andern liegt in irgendeiner Beziehung eine Unterordnung unter ihn — „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder"[16]) — damit stellt man das Kind über sich. Jede Liebe sieht in dem Nächsten in irgendeiner Beziehung einen Wert, der für uns selber ein Gewinn ist. Die Liebe stellt sich in irgendeiner Beziehung unter den anderen. Nur dann ist sie Bereitwilligkeit zum Dienst. Denn der, der dient, stellt sich immer unter den andern. Wenn dieses Urteil wahrhaftig sein soll und nicht nur eine nachgesprochene und anempfundene Redensart, so ist sie nur möglich, wenn sie auf einem Urteil Gottes beruht, durch das die Rangordnung bestimmt ist. Die Kleinen sind vor dem Urteil Gottes, d. h. im Himmelreich groß. Wenn die Demut nur ein unterdrücktes, d. h. unausgesprochenes oder nicht zum Bewußtsein gebrachtes Selbstbewußtsein ist, so ist sie nicht Wahrheit, und das künstlich unterdrückte Selbstbewußtsein kehrt nur an einer anderen Stelle in krankhafter Form wieder. Wahrhaftig ist das Bewußtsein dann, wenn es dem Sein, d. h. der Kraft und der Leitung entspricht. Es wird an der Leistung gemessen. Entspricht es der Leistung, so ist es normal. Damit ist aber nicht gesagt, daß es durch die Leistung im Gleichgewicht gehalten wird. Denn normal ist das Selbstbewußtsein erst dann, wenn es vom Erfolg unabhängig ist. Die Abhängigkeit vom Erfolg ist immer auch eine Abhängigkeit vom Urteil der Menschen. Sobald dies der Fall ist, schwankt das Selbstbewußtsein. Der Mensch hat dann seinen Mittelpunkt nicht in sich selbst, sondern außer sich und damit ist die Sicherheit seiner Haltung gefährdet. Gerade ein Selbstbewußtsein, das vom Erfolg und von der Zustimmung der Menschen getragen ist, schwankt zwischen Selbstüberschätzung und Niedergeschlagenheit, zwischen Hochmut und Minderwertigkeitsgefühlen. Minderwertigkeitsgefühle aber sind keine Demut und

Demut ist kein Minderwertigkeitsgefühl. Die Haltung eines Menschen muß von innen her begründet sein und nicht von außen. Sonst ist er weder imstande Erfolge zu vertragen noch Niederlagen zu überwinden. Ob die Haltung eines Menschen normal ist, läßt sich erst nach einer Niederlage erkennen.

Unter natürlichen Verhältnissen sind die Hebungen und Senkungen des Selbstbewußtseins von der äußeren Lage abhängig. Es folgt darum jeder abgeschlossenen Tat ein kritischer Moment, in dem sich die Rückwirkung der Tat auf das Selbstbewußtsein festlegt, ebenso wie auf das Gewissen. Die natürlichen Schwankungen bewegen sich zwischen Selbstbewußtsein und Niedergeschlagenheit, Übermut und Verzagtheit. Das Herz des Menschen ist „trotzig und verzagt"[17]) und es ist das eine, weil es das andere ist. Die Gegensätze sind ursächlich miteinander verbunden. Das Selbstbewußtsein hat immer einen Höhepunkt und einen Tiefpunkt, einen Spielraum, innerhalb dessen es sich bewegt. Die Gefahr besteht darin, daß beide zeitlich abwechseln, daß einer Erhebung eine in ihrer Tiefe entsprechende Niedergeschlagenheit folgt. Demut ist nicht die mittlere Linie zwischen Übermut und Verzagtheit, ebensowenig wie die christliche Stimmung eine mittlere Linie zwischen Freude und Schmerz ist. In dieser wie in jeder anderen Beziehung ist die christliche Haltung keine Vermittlung, so wenig wie der christliche Glaube. Die Haltung der Christenheit ist nicht stoisch.

Ebensowenig ist Demut ein gedrücktes Selbstbewußtsein. Wenn die christliche Demut abgelehnt wird, so liegt das oft daran, daß sie als künstliche Selbstdemütigung aufgefaßt wird. Eine solche gibt es nicht nur als Tatsache, sondern auch als Grundsatz. Schon im apostolischen Zeitalter stand der christlichen Demut nicht nur ein heidnischer Hochmut, sondern auch eine wahrheitswidrige, unnatürliche Selbsterniedrigung gegenüber. Sie hat sich in der Kirche immer wieder eingestellt, und zwar besonders in der Mystik, auch hier verbunden mit einem heimlichen Hochmut, durch den wie durch eine Pendelschwankung ein labiles Gleichgewicht wiederhergestellt wird. Die Demut gehört als Grundhaltung des Menschen zum Evangelium Jesu. Sie beruht auf der Erkenntnis der Wertlosigkeit, der Entbehrlichkeit alles menschlichen Wirkens vor Gott. Sie wird nicht mit der Sünde begründet, die die Knechte getan haben, sondern wenn sie alles ihnen aufgetragene getan haben, dann sollen sie doch sagen: wir sind entbehrliche Knechte. Wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.[18]) Nicht deswegen,

weil sie nicht getan haben, was sie zu tun schuldig waren, sondern obgleich sie es getan haben, sind sie entbehrliche Knechte. Es ist klar, daß durch dieses Wort die Demut noch tiefer begründet wird als in der menschlichen Sündhaftigkeit. Das spricht sich schon darin aus, daß Jesus selbst „von Herzen demütig"[19]) ist. Wenn es also richtig ist, daß im sündigen Menschen die Demut nur durch die Erkenntnis der Sünde und die Buße hindurch entsteht, so ist es doch nicht richtig, daß das Schuldbewußtsein der letzte und tiefste Grund der Demut ist. Ebenso ist die Demut des Paulus begründet.

Durch das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben ohne die Werke des Gesetzes wird alles Rühmen ausgeschlossen, und durch diesen Erfolg erweist das Evangelium seine Echtheit. Das Gesetz der Werke vermag das Rühmen nicht auszuschließen, aber das Gesetz des Glaubens. Damit ist das Recht des Evangeliums erwiesen. Aber auch für Paulus liegt der tiefste Grund der Demut nicht in der Sünde und in der Buße, denn auch für ihn ist Jesus das Vorbild der Demut. Sie hat einen tieferen Grund als die menschliche Sündhaftigkeit, aber im sündigen Menschen entsteht sie nur durch die Buße hindurch. Im sündigen Menschen entwickelt sich aus dem Wirken und noch mehr aus dem Erkennen ein Selbstbewußtsein, ein Hochmut, der alle Liebe und damit alle Gemeinschaft hindert. Denn die Demut gehört zur Liebe. In diesem Sinne ist das Ideal der Demut nicht antik, so wenig wie das Gebot der Keuschheit. Das Mittelalter und die Reformation hat es noch beherrscht. Für Augustin ist „die Vorschrift des Christentums Demut und abermals Demut und zum drittenmal und immer Demut". In Luthers Vorlesung über den Römerbrief ist das mittelalterliche Demutsideal deutlich zu erkennen. Für Calvin ist „Gottes Ehre und unsere Demut" das Losungswort seiner Theologie. Alles menschliche Selbstbewußtsein ist für Calvin eine Gefährdung der Ehre Gottes. Durch die Buße wird Gott die Ehre gegeben. Jede Freude an der eigenen Gerechtigkeit ist unvereinbar mit der Demut, ja in der mittelalterlichen Mystik, z. B. in der deutschen Theologie, ist jeder eigene Wille Hochmut. Der Mensch hat nur das Recht des Bettlers und des Mönches.

Der Rückschlag gegen dieses Demutsideal ging nicht von der Reformation, sondern von der italienischen Renaissance aus. Durch sie setzte sich das naive antike Selbstbewußtsein um und fort in einer ausdrücklichen und bewußten Verneinung des christlichen Demuts-

ideals. Der Gegensatz zwischen beiden kam in ursprünglicher Form schon bei dem ersten Zusammenstoß von Griechentum und Evangelium zum Vorschein in Korinth. Der Gegensatz, der sich hier zum ersten Male ausgesprochen hat, kehrt in der Gegenwart wieder. Der Kampf gegen die christliche Ethik in der Gegenwart richtet sich besonders gegen die christliche Demut wie gegen das Keuschheitsgebot. Wie das Keuschheitsgebot, so sei auch das Demutsideal unnatürlich, eine Hemmung der normalen, ungebrochenen Haltung des gesunden Menschen. Demut sei Schwäche. Gegen sie wehrt sich nicht nur die antike Grundlage unserer Bildung, sondern auch die völkische Wurzel unserer Kultur. Sie wird erhalten durch ein beständig gereiztes Schuldbewußtsein und böses Gewissen, ein Minderwertigkeitsgefühl, das alle Tatkraft lähmt, eine Menschenknechtschaft, die die Selbständigkeit gefährdet.

Diese Kritik ist verständlich von der Voraussetzung aus, daß das Demutsideal seinen tiefsten Grund im Schuldgefühl und seinen Inhalt in der Haltung den Menschen gegenüber hat.

Aber wie die Liebe ihre Wurzel in der Liebe zu Gott hat, so ist die Demut die Haltung des Menschen Gott gegenüber. Das Gebot lautet schon im Alten Testament: Demütig sein vor deinem Gott![20]) Auch Jesus ist demütig vor Gott. Schon damit ist gesagt, daß die Pflicht der Demut nicht begründet ist in der Sünde des Menschen. Sie entspricht nicht erst der Abhängigkeit des Sünders von seinem Richter, sondern schon der Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer. Sie spricht sich aus in dem Bekenntnis: was hast du, das du nicht empfangen hast.[21]) Sie sagt aus, daß der Mensch alles, was er ist, hat und kann, von und durch Gott empfangen hat. Eine Selbständigkeit Gott gegenüber hat der Mensch nicht. Dem Schöpfer gegenüber hat das Geschöpf nichts, was es nicht von ihm hätte. Er ist nicht erst als Sünder, sondern schon als Geschöpf, nach dem Bilde des Paulus, wie Ton in der Hand des Töpfers.[22]) Er hat keine Kraft, die nicht aus Gott stammte, und kein Recht, das er nicht von Gott empfangen hätte. Die im Bekenntnis zum Schöpfer ausgesprochene völlige Abhängigkeit des Geschöpfes ist der Grund der Ablehnung des Schöpferglaubens bei den Idealisten. Denn sie widerspricht dem Selbständigkeitsgefühl des Idealismus. Die Auflehnung gegen diese vollkommene Abhängigkeit ist das tiefste Motiv alles Atheismus und die Wurzel aller Sünde. Das Demutsideal der Mystik wurzelt denn auch in der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer und nicht nur

im Sündenbewußtsein, so stark sich dieses auch ausspricht. Aber der letzte Grund der Rechtlosigkeit des Menschen Gott gegenüber ist hier die Kontingenz der Welt, d. h. das Bekenntnis, daß die Schöpfung nicht in der Liebe Gottes, sondern in der Willkür Gottes ihren Grund hat. Insofern ist die Welt zufällig. Erst durch dieses Bekenntnis scheint der Anspruch der Welt auf Notwendigkeit überwunden zu sein. Aber wenn die Schöpfung der Welt für Gott nicht eine Notwendigkeit ist, so ist damit nicht gesagt, daß sie Willkür ist. Denn über dem Gegensatz von Notwendigkeit und Willkür liegt die Freiheit der Liebe. In dieser Freiheit Gottes hat das Geschöpf den letzten Grund seines Lebens. Die Demut ist deswegen kein Gefühl von Nichtigkeit, denn in dem Bekenntnis, Geschöpf zu sein, spricht sich gerade aus, daß das Geschöpf einen Wert hat und zwar einen Wert für Gott. Entbehrlich ist der Mensch für Gott insofern als Gott Macht hat, sich Organe seines Wirkens zu schaffen, wie das Luther drastisch ausgesprochen hat. Das Bekenntnis der Demut lautet nicht: ich bin nichts, sondern: ich bin alles durch und darum für Gott. Darum ist auch Demut kein Minderwertigkeitsgefühl, sondern ein Abhängigkeitsgefühl. Ihr Gegensatz ist das Bewußtsein vollkommener Eigengesetzlichkeit. Der Wert, den das Geschöpf hat, liegt in der Liebe des Schöpfers zu ihm und besteht in allem, was der Schöpfer dem Geschöpf gegeben hat, in dem Ebenbild Gottes.

Die Demut ist aber nicht richtig definiert mit dem Ausdruck: Kreaturgefühl; sie geht darüber hinaus. Denn sie hat ihren Grund nicht nur in dem Glauben an den Schöpfer, sondern auch im Glauben an die Regierung der Welt. Sie besteht in der Erkenntnis, daß der Mensch seinen eigenen Lebenslauf nicht leiten kann, sondern daß er auch in bezug auf den Gang seines Lebens abhängig ist von der Regierung Gottes. Sie nimmt den Lauf des Lebens von der Weltregierung Gottes hin und verzichtet darauf, das Leben selbst zu lenken und in der Hand zu haben. Demut ist Ergebung in die Vorsehung Gottes, die empfangende Haltung nicht nur dem inneren, sondern auch dem äußeren Lebensgang gegenüber. Niemand verfügt über sein Leben und sein Werk. Er wartet die Zukunft ab und nimmt sie hin. Die Demut ist Empfänglichkeit, aber sie ist nicht Passivität. Denn sie wartet auf die Führung Gottes und die durch sie dem Menschen gegebene Aufgabe. Damit ist der Übermut, sein Leben selbst zu lenken, statt es der Führung Gottes anzuvertrauen, überwunden. Demut also ist

Vertrauen auf die Führung Gottes, eine dem aktiven Gehorsam voraufgehende Empfänglichkeit für die Leitung Gottes. Durch diese Aktivität, die in der Empfänglichkeit begründet ist, unterscheidet sich die Demut vom Schwächegefühl oder Minderwertigkeitsbewußtsein. In dem völligen Verzicht auf alle Selbständigkeit Gott gegenüber geht das stolze Selbstbewußtsein völlig unter, aber nicht um einer gebrochenen Haltung Platz zu machen, sondern um in ein gereinigtes Selbstbewußtsein überzugehen. Erst aus der Demut folgt ein sicheres Selbstbewußtsein. Denn unsicher und unfrei ist das Selbstbewußtsein eines Menschen immer dann, wenn es überstiegen ist. Jeder solcher Übermut beruht darauf, daß eine innere Hemmung überhört wird. Nur wenn aus dem menschlichen Selbstbewußtsein alle Sicherheit, aller Übermut ausgeschaltet ist, dann wird das Selbstbewußtsein fest, sicher und unerschütterlich. Durch das Zerrinnen des natürlichen Selbstbewußtseins hindurch stellt sich die normale Form des Selbstbewußtseins her, und zwar darum, weil nun das Werk nicht mehr als eigenes, sondern als Gottes Werk gilt, das gerade durch die menschliche Schwachheit hindurch gelingt. Diese wird, indem sie zur Glaubensnötigung wird, auch zur Quelle der Kraft und der Sicherheit. Mit der Demut verbindet sich immer und zwar nicht als ihre Grenze, sondern als ihre Frucht ein gehobenes Selbstbewußtsein. Dieses Bewußtsein des Wertes, der Tat und der Person ist darum normal, weil es von allem menschlichen Urteil unabhängig ist und daher weder mit der Zustimmung noch mit dem Erfolg steigt und fällt. Es ist daher von den äußeren Schwankungen des Lebens unabhängig. Auch dieses normale Selbstbewußtsein ist keine gerade Linie, sondern es hat einen Höhe- und einen Tiefpunkt, die aber nicht schwanken, sondern beide gleichzeitig da sind und sich tragen. Durch sie werden die natürlichen Schwankungen des Selbstbewußtseins geregelt. Nicht nur der natürliche Hochmut, sondern auch die natürliche Niedergeschlagenheit werden überwunden.

Die Demut entsteht nicht durch eine Hemmung oder Lähmung des natürlichen Selbstbewußtseins, sondern durch eine Bekehrung, d. h. durch eine Überwindung des Trotzes und der Verzagtheit. An die Stelle der Hoffahrt tritt die Würde, an die Stelle der Niedergeschlagenheit die Demut. In der Liebe sind die beiden Pole des Selbstbewußtseins vereinigt und verbunden. Wer sich beim Empfang erniedrigt fühlt, der ist beim Geben hochmütig; wer beim Geben demütig ist, der kann auch mit Haltung und Würde nehmen. Darum entsteht auch aus

der Gnade nicht ein gedrücktes, sondern ein gehobenes Selbstbewußtsein. Ohne Vergebung ist ein normales Selbstbewußtsein überhaupt nicht möglich. Wenn das Gewissen eines Menschen nicht befreit ist, dann schlägt der Stolz am schnellsten in Niedergeschlagenheit um. Ein übermütiges Selbstbewußtsein ist nur aufrecht zu erhalten, wenn das Gewissen verdrängt wird. Demütigende Gewissensurteile werden nicht dadurch überwunden, daß sie verdrängt werden. Soll die Haltung nicht unsicher werden, so muß das Gewissen befreit werden. Das geschieht nur durch Vergebung. Wo diese nicht ist, da kann das verdrängte Gewissen plötzlich auftauchen und die aufrechte Haltung erschüttern. Darum haben wir als Grundlage unsres Selbstbewußtseins immer Vergebung nötig, und es ist nicht richtig, daß sie uns erniedrigt. Denn Vergebung gibt ein gutes Gewissen. Wer sie wirklich hat, hat nicht eine dauernd geknickte Haltung. Es ist eine schlimme Zerrüttung des Menschen, ihn an der Kette eines dauernd schlechten Gewissens zu halten, um ihn leichter bändigen zu können. Aus einer solchen Pädagogik entsteht allerdings ein gebrochener Mensch, aber das ist eben nicht Gnade, der begnadigte Sünder und nur er hat ein gutes Gewissen. Darum nennt Paulus die Gnade Rechtfertigung. Der begnadigte Sünder ist gerecht und darum aufrecht, und nur er kann es sein. Darum kann Paulus, obgleich er weiß und gesteht, daß er der erste Sünder ist, sagen: „Unser Ruhm ist der, das Zeugnis unseres Gewissens, daß wir in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes gewandelt sind in der Welt und am meisten vor euch.“[23]) Sein Selbstbewußtsein ist durch die Buße gereinigt und damit gehoben und gestärkt. Nicht anders ist es bei Luther, gerade weil er ein Prediger der Gnade und Versöhnung war. Neben seiner tiefen Demut steht ein mächtiges Bewußtsein seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, dessen Höhenlage der Tiefe seiner Demut genau entspricht. Diese Verbindung von Demut und unerschütterlichem Selbstbewußtsein ist ein undurchbrechliches Gesetz. Auch Jesu Demut steht in festem Zusammenhang mit seinem Herrenbewußtsein.

Fünftes Kapitel.

Liebe und Schönheit.

Auch die Schönheit hat ethische Bedeutung. Das ergibt sich aus dem Verhältnis von Schönheit und Liebe. Die Schönheit läßt sich nur von der Liebe aus verstehen. Jede Bestimmung der Schönheit, die von diesem Verhältnis absieht, bleibt rein formal. Was schön ist, das liebt man. Schönheit ist ein Liebesmotiv. Wie verhält sich nun die Liebe zum Schönen zu der Liebe zum Guten? Zwischen beiden besteht ein Unterschied. Die Liebe zum Schönen ist sinnlich. Damit ist nicht gesagt, daß sie begehrlich ist. Sie kann sich auch nach oben richten in einen Raum, der alles Verlangen ausschließt, sie kann auch Bewunderung sein. „Die Sterne die begehrt man nicht." Die Liebe zum Schönen geht nicht wie die Liebe zum Guten hindurch durch Vertrauen.

Aber wenn sich beide Formen der Liebe voneinander unterscheiden, so lassen sie sich doch nicht so voneinander trennen, als wenn die eine mit der anderen nichts zu tun hätte, oder als bestünde gar ein Gegensatz zwischen beiden. Die Frage ist vielmehr, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen.

In der Ästhetik des Idealismus werden beide miteinander verbunden. Das Schöne ist die Erscheinung des Guten. Diese Idee beherrscht die klassische Ästhetik von Platos Symposion bis zu Kants Kritik der Urteilskraft, ja bis zu Schopenhauers Kunstphilosophie und damit bis zur Gegenwart hin. Für Plato ist das Schöne die Erscheinung der Idee, durch die sie den Eros auf sich zieht. Kant führt diesen Gedanken an der menschlichen Gestalt durch. Sie ist „der sichtbare Ausdruck der sittlichen Ideen, ohne welche der Gegenstand nicht gefallen würde". „Die Seelengüte . . . in körperlicher Äußerung als Wirkung des Inneren gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft." Vollends für Schopenhauer ist die Platonische Idee das Objekt der Kunst. Dieser Glaube an die Erscheinung des Guten im Schönen ist die Grundstimmung des Idealismus von seinem Anfang bei Plato bis zu seiner Auflösung im modernen Pessimismus. Diesen Rest des Idealismus hat erst der moderne Naturalismus aufgelöst. Die idealistische Ethik aber bekam durch den Schwung dieser ästhetischen Grundidee ihre Werbekraft. Wenn dieser Satz gültig wäre, so gäbe es keinen Widerspruch zwischen der Liebe, die sich auf das Gute, und der Liebe, die sich auf das Schöne richtet. Das Gute ist zu-

gleich schön. Darum zieht es das Verlangen, den Eros auf sich. Darum erzeugt es den Willen zu einer Tugend, die zugleich Schönheit ist. Das drückt der unübersetzbare Ausdruck: Kalokagathia aus. Er ist ebenso charakteristisch für die griechische Lebenshaltung wie das Ideal des Weisen. Diese Stimmung beherrscht die griechische Lebenshaltung in höherem Maße als die philosophische Ethik. Denn man kann nicht sagen, daß sie die Ethik des Aristoteles ebenso beherrscht wie die Haltung der griechischen Aristokratie. Denn dieses Lebensideal ist durchaus aristokratisch, das Ideal der vornehmen großstädtischen Gesellschaft. Sein Träger ist nicht der Weise, der Philosoph, sondern der Edel- und Herrenmensch. Die Durchbildung des Leibes zur Schönheit spielt eine größere Rolle als die Pflege des geistigen Lebens, und der Sport gilt mehr als die Arbeit.

Aus dieser Empfindungsweise ist die griechische Kunst entstanden, jedenfalls so wie sie durch die Auffassung von Winkelmann auf die deutsche idealistische Bildung gewirkt hat. Die Schönheit, so wie sie hier gemeint ist, findet sich nicht in der Natur. Die reine Schönheit zeigt sich erst in der Plastik. Denn hier ist alles Zufällige, Individuelle und Konkrete abgestreift, so daß die reine Gestalt entsteht, so wie die Natur sie nicht hervorbringt, die Darstellung der reinen Idee, die nicht aus der Natur, sondern aus dem Geiste entspringt. Erst diese reine Gestalt und nicht die Wirklichkeit ist die Schönheit, wie erst sie und nicht die Wirklichkeit Wahrheit ist. Die reine Idee erscheint also nicht in der Schönheit der Natur, sondern in der Kunstschönheit. Das plastische Kunstwerk ist die Erscheinung der Idee. Die reine Schönheit entsteht durch Abstraktion.

Dadurch bekommt die Schönheit ethische Bedeutung. So urteilten allerdings noch nicht die Griechen, aber der deutsche Idealismus, zuerst Kant. Denn er meint, daß das Wohlgefallen an der Schönheit keinen Willen hervorruft. Durch die Betrachtung des Schönen wird das Begehren aus dem Willen herausfiltriert. Sie wird zur reinen Anschauung frei von aller Sinnlichkeit. Vollendet hat diese Ethik des Schönen erst Schopenhauer. Nicht schon bei Kant, sondern erst bei ihm ist es nicht die Schönheit der Natur, sondern der Kunst, die diese reinigende Wirkung haben soll, und zwar darum, weil ihr Objekt die Idee ist und nicht die Einzelgestalt, die die sinnliche Begierde weckt. Der Stoff und das Fleisch ist in der Form der reinen Gestalt überwunden. Die künstlerische Anschauung befreit die Freude an der Schönheit von

der sinnlichen Begierde, d. h. vom Willen, denn für Schopenhauer ist ja Sinnlichkeit sozusagen der Stoff des Willens. Er meint, daß durch die Kunst aus dem Eros, der sinnlichen Freude am Schönen, das Begehren herausgezogen würde, so daß sie gereinigt würde zu einer reinen Betrachtung, die nicht mehr sinnlich begehrt. Damit wird schließlich der Wille selbst, der nur im sinnlichen Begehren besteht, niedergeschlagen: eine willenlose, rein ästhetische Betrachtung, eine asketische Mystik entsteht.

Diese Erlösungslehre ist nicht griechisch empfunden. Bei Kant hängt freilich nicht diese ästhetische Form der Erlösung, wohl aber das Interesse an der Befreiung von der Sinnlichkeit mit seiner pietistischen Erziehung zusammen, bei Schopenhauer aber ist der Zusammenhang mit der mystischen Kontemplation, in der alles Begehren erlischt, ganz deutlich. Nietzsche, der durch die moderne realistische Auffassung der Antike von Schopenhauer getrennt war, hat denn auch im Sinne des geschichtlichen Griechentums über diese asketische Wirkung der Kunst gespottet. Psychologisch ist diese Theorie jedenfalls nicht beobachtet, sondern sie ist konstruiert. Ob die Kunst als Beruhigung oder als Erregung des sinnlichen Begehrens wirkt, das hängt von ganz anderen Bedingungen ab.

Auch für die Kunst ist es nicht richtig, daß die Schönheit eine Erscheinung der Güte ist. Als Paulus die Auseinandersetzung des Evangeliums mit der Antike begann, hat er sich im Römerbrief mit der Idee der Gerechtigkeit, im ersten Korintherbrief mit dem Ideal des Weisen auseinandergesetzt, aber nirgends finden wir eine Auseinandersetzung mit dem griechischen Schönheitskultus. Nach seinem Urteil ist für die Griechen das Verlangen nach Weisheit charakteristisch, aber nicht das Verlangen nach Schönheit. Eine merkwürdige Diagnose: das ästhetische Griechentum wird nicht einmal polemisch berücksichtigt! Paulus sieht in der griechischen Plastik nur den Götzendienst und beurteilt den Eros des Symposion als widernatürlich wie Röm. 1, denn er spricht ja dort nicht von dem heruntergekommenen Gesindel der Straße, sondern von dem Treiben in den Philosophenschulen, von denen, die vorgaben, weise zu sein. Er beurteilt auch den Leib nicht ästhetisch wie die Griechen. Nicht die griechische Plastik, sondern der Sport verbindet ihn mit der griechischen Schätzung des Leibes. Gepflegt wird nicht die Schönheit des Leibes, sondern seine Tüchtigkeit zum Dienst. Der ästhetische Zug in der Ethik fällt fort.

Den Begriff der Kalokagathia kennt die neutestamentliche Ethik nicht. Die Stellung zur Schönheit ist wie die zur Weisheit bestimmt

durch das Kreuz Christi. Der Gekreuzigte ist das Verwerfungsurteil Gottes, allerdings nicht über die Natur, aber über die Welt, über ihre Gerechtigkeit, ihre Weisheit und auch ihre Schönheit. Wenn diese Antithese auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, so ist sie doch da. Sie liegt in dem Urteil über das Fleisch. Darin vollendet sich ein alttestamentliches Urteil: alle Herrlichkeit des Fleisches vergeht.[1]) Das Kreuz Christi ist ein Nein wie zur Macht und Weisheit so zur Schönheit des Fleisches. Damit ist es auch ein Nein zur ästhetischen Ethik, zur Kalokagathia. Damit befreit das Kreuz Christi von einer Liebe, die von der Schönheit abhängig ist. Die Synthese von Güte und Schönheit, der Glaube an die Erscheinung des Guten in der Schönheit ist durch das Kreuz Christi überwunden. Aber diese Befreiung vom Schönheitsideal führt doch nicht zu einem Gegensatz zwischen Güte und Schönheit. Es ist schon nicht richtig, wenn Kierkegaard im Christentum einen Gegensatz zwischen Ethik und Ästhetik findet. Er setzt damit seinen Zwiespalt zwischen Natur und Geist oder vielmehr Schöpfung und Erlösung nur fort. Zu einem ausschließenden Gegensatz kommt es darum nicht, weil das Christentum nicht eine Ethik ist, sondern eine Religion. In ihr, d. h. in Gott gibt es keinen endgültigen Gegensatz zwischen Güte und Schönheit. Wie das Kreuz Christi Gerechtigkeit, Kraft und Wahrheit ist, so ist es auch Schönheit, ein neues Schönheitsideal. Darum ist aus dem christlichen Kultus, und zwar aus dem Kreuz Christi eine neue Kunst entstanden, die neben die griechische Kunst getreten ist. Es gibt keinen Gegenstand der Kunst, der so fruchtbar gewesen wäre und geblieben ist wie die Bibel, namentlich das Evangelium und vor allem die Leidensgeschichte, besonders das Kreuz Christi. Wie das Christentum nur darum kulturkritisch sein kann, weil es kulturschöpferisch ist, so kann es auch nur darum eine Kritik des Schönheitsideals sein, weil es ein neues Schönheitsideal aufgestellt und mit ihm eine neue Kunst geschaffen hat. Das Kreuz Christi selbst ist ein neues Schönheitsideal.

Formell entspricht dieses Schönheitsideal dem klassischen insofern, als dort die Schönheit die Erscheinung des Guten ist. In der christlichen Ethik ist die Liebe das Gute. Die Schönheit besteht hier in der Erscheinung der Liebe. Dabei ist wieder zu beachten: Die Schönheit erweckt nur dann Liebe, wenn sie aus der Liebe entstanden ist. Die Wirkung entspricht der Ursache. Das Kreuz Christi ist Offenbarung höchster Liebe und darum ist es höchste Schönheit. Wenn die Erscheinung der vollkommene Ausdruck der inneren Liebe ist, dann ist

sie zugleich vollkommene Schönheit. Hier fällt also Schönheit und Liebe zusammen, und die Spannung zwischen beiden ist überwunden, ohne zu einem Gegensatz zu werden. Der Ausdruck, den die Liebe sich gibt, weckt Liebe, und darum ist er schön. Was Liebe weckt, ist schön, und was schön ist, weckt Liebe. Nur Liebe ist schön und macht schön. Haß ist häßlich und macht häßlich. Liebe ist zunächst eine innere Schönheit — in ihr erfüllt sich das Ideal der schönen Seele und nur in ihr. Mit ihr ist die Fähigkeit gegeben, sich völlig auszusprechen, auszudrücken, und das Wesen der Schönheit ist der vollkommene Ausdruck eines Inneren — nicht jedes beliebigen Inneren, sondern eines schönen Inneren, einer schönen Seele. Weil die Liebe und nur sie sich vollkommen ausdrücken kann, so ist nur sie schön durch die vollendete Übereinstimmung des Inneren und des Äußeren. Darum fällt die Liebe mit der Wahrheit zusammen, denn diese besteht in dem vollkommenen Ausdruck des Inneren. Die drei Ideale des Guten, Wahren und Schönen, von denen sich keins auf das andere zurückführen läßt, einigen sich in der Liebe. Sie alle drei sind Erscheinung der Liebe. Wie in der Schönheit der Natur der Wille Gottes zu gefallen, Liebe zu erwecken erscheint, so kommt auch in der wahren Schönheit, in der die Liebe erscheint, das Ebenbild Gottes zum Vorschein. Es ist die Erscheinung des Gottes, der Liebe ist. Es ist göttliche Schönheit, d. h. Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit Gottes spiegelt sich im Sohne Gottes. „Wir sahen seine Herrlichkeit.“[2]) Sie spiegelt sich in seiner Gemeinde: „In uns allen spiegelt sich des Herrn Klarheit und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Herrlichkeit zur andern.“[3]) Darum ist Liebe nicht nur ein Begehren nach Schönheit, sondern ein Wille zur Schönheit, so wahr in der Liebe der Wille liegt, geliebt zu sein. Es ist ein Wille zur Schönheit, der nicht Eitelkeit und Gefallsucht ist, sondern der Wille zu dem Ebenbild Gottes, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht. Was Gott gefällt, ist schön. Damit wird die Schönheit zur Pflicht, d. h. die Entfernung alles dessen, was Anstoß, Widerwillen erregt. Wer liebt, läßt sich nicht gehen, weil er nicht an das denkt, was sein, sondern was des andern ist. Paulus drückt das so aus: die Liebe benimmt sich nicht unschicklich, unanständig.[4])

Der Ausdruck wahrer Liebe ist immer unwillkürlich schön, weil er Liebe wecken will. Weil Liebe Geist ist und Geist Liebe, so ist diese Schönheit die Erscheinung des Geistes in der Natur. Damit ist auch der Kunst eine Aufgabe gegeben. Sie ist realistisch. Wahrheit und

Schönheit treten nicht in Spannung zueinander. Der Idealismus, soweit er nicht Wahrheit ist, verschwindet aus der Kunst wie aus der Wissenschaft. Aber sie wird immer beherrscht durch ein Schönheitsideal. Indessen diese Schönheit liegt nicht jenseits der Wirklichkeit, sondern in ihr. Das Motiv der Kunst ist immer Liebe wie das Motiv der Wissenschaft, und zwar Interesse am Gegenstand und an der Schönheit. Deswegen findet die Kunst auch im Häßlichen das Schöne, und auch der Darstellung des Häßlichen liegt ein Schönheitsideal zugrunde, wie der Darstellung der Sünde ein Ideal des Guten, das gerade an diesem Gegensatz zum Vorschein kommt. Denn das Schöne kommt wie das Gute und das Wahre nur am Gegensatz zum Vorschein und wird deswegen durch die Darstellung des Gegensatzes offenbar und bewußt. Durch die Kunst drückt sich die Empfindung aus, die ihr Gegenstand erweckt, und darum wird durch die Kunst die Empfindung übertragen. Wie die Wissenschaft das Mittel ist, Erkenntnis zu übermitteln, so wird durch die Kunst die Empfindung übertragen. Unwillkürlich überträgt sich die Empfindung, die das Kunstwerk ausdrückt, aus der es stammt, auf den, der das Kunstwerk genießt. Deshalb hat die Kunst etwas Befreiendes. Indem die Empfindung in vollkommener Weise ausgedrückt wird, wird sie vollendet und befreit. Der Druck, der in einer unausgesprochenen Empfindung liegt, löst sich. Nur nach einer Seite hin wird das ausgedrückt durch das Wort Goethes: „Wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.“ Diese Wirkung hat die Kunst dann, wenn der Künstler selbst durch sie befreit wird. Die normale Wirkung ist nicht selbstverständlich. Sie kann auch bannend, drückend, hemmend, lähmend wirken. Sie erzeugt die Empfindung, die den Künstler selbst erfüllt. Dies liegt nicht etwa am Gegenstand der Kunst, sondern an der mit ihm verbundenen und durch die Kunst ausgedrückten Empfindung. Die Kunst kann deswegen alle Empfindungen erwecken: Wohlgefallen, Freude, Lust, Liebe, Begeisterung, Bewunderung, Anbetung, Verachtung, Zorn, Haß, Ekel. Alle diese Empfindungen sind Brechungen der Liebe, die sich in der ganzen Reihe der Empfindungen abstufen. Darum lassen sich auch alle ethischen Urteile auf die Kunst übertragen. Sie kann großartig oder kleinlich, ernst oder frivol, sinnlich oder geistig, gesund oder krankhaft, kraftvoll oder schwächlich, weich oder stark, gefühlvoll oder sentimental sein. Sie hat teil an allen ethischen Eigenschaften. Aber am Gegenstand liegt das nicht.

Durch die Empfindung wirkt die Kunst auf die Phantasie, sie gibt ihr den Inhalt und die Richtung. Dadurch wird die Phantasie gebildet. Darum ist die Kunst für die Erziehung der Phantasie unentbehrlich. Auch die Phantasie will genährt werden, und von ihrer Ernährung hängt ihre Entwicklung ab. Sie kann ungepflegt gelassen, unterernährt, überfüttert, gereizt, vergiftet werden. Die Pflege der Phantasie ist ebenso wichtig wie die Pflege der Erkenntnis. Denn durch die Phantasie bildet sich der Wille. Er entsteht in der Form der Phantasie, als ein Bild mit den umschwebenden Empfindungen. Dieses Bild leitet das Begehren, die Freude, die Liebe, den Widerwillen, die Angst, die Erwartung, jede Art von Empfindung und Willensbewegung. Durch die Bildung der Phantasie wird also der Wille gebildet. An dieser Stelle liegt die erzieherische Bedeutung der Kunst. Sie gibt dem Wohlgefallen und der Liebe des Menschen die Richtung. Sie kann erheben, reinigen, befreien aber auch vergiften, reizen, lähmen und bannen. Das geschieht weder dadurch, daß sie idealisiert, noch dadurch, daß sie naturalisiert, sondern dadurch, daß sie der Liebe einen Ausdruck gibt. Dadurch lenkt sie den Willen.

Wenn die Kunst erziehend wirkt, so hat sie nicht nur Bedeutung für den Einzelnen, sondern für das Volk, ebenso wie die Wissenschaft und alle Kultur. Sie ist aus dem Volk hervorgewachsen und für das Volk bestimmt. Sie ist nicht das Vorrecht eines Berufsstandes. Alles gelingende Reden und Wirken enthält unwillkürlich ein künstlerisches Element in sich, bekommt eine künstlerische Form, in der sich die Liebe ausspricht, aus der es entspringt. Was man gerne, mit Freude und Liebe tut, das bekommt eine gefällige Form. Die Kunst entsteht aus dem Handwerk. Sie ist kein Luxus. Auch die einfachste Form kann Ausdruck der Liebe sein. Deswegen darf sich die Kunst nicht von dem Boden lösen, aus dem sie erwachsen ist. Sie ist kein nachträglich aufgetragener Putz. Auch das Bauernhaus kann schön sein, nicht nur das Schloß, auch die Dorfkirche und nicht nur der Dom, auch der Brief und nicht nur der Gedichtband, auch das Gespräch und nicht nur die Kunstrede, auch der Volksgesang und nicht nur das Konzert. Nicht nur der Ausdruck der Liebe kann schön sein, sondern auch der des Zornes, wenn dieser die Kehrseite der Liebe ist, nicht nur der Ausdruck der Freude, sondern auch der des Schmerzes, nicht nur Lobgesänge, sondern auch Bußgesänge, nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben. Wenn es nicht trennt von der Liebe Gottes, so trennt es auch nicht von seiner

Herrlichkeit. Immer und überall ist Kunst die Form, die die Liebe allem menschlichen Wirken gibt. Insofern, aber auch nur insofern ist das Leben selbst auch in seiner einfachsten Form und mit seinem schwersten Inhalt, wenn es gut und wahr ist, auch schön.

Sechstes Kapitel.

Liebe und Geschlecht.

1. Liebe und Keuschheit.

Durch die Liebe wird das Gebot der Keuschheit erfüllt: die Liebe ist keusch und nur die Liebe ist keusch. Das Liebesgebot schließt die sexuelle Moral in sich. Die erste Frage der sexuellen Moral ist die Beurteilung des Geschlechtstriebes. Er ist nicht anders zu beurteilen als jeder andere natürliche Trieb, als der Trieb zum Eigentum, zum Wissen, zur Macht. Kein natürlicher Trieb ist an sich Sünde und keiner ist von vorneherein rein. Die Natur ist die Grundlage der Ethik, und die Substanz jedes Willens ist ein natürlicher Trieb. Die Aufgabe besteht nicht darin, ihn zu vernichten, sondern ihn zu reinigen und zu beherrschen. Wenn es richtig ist, daß die Liebe die Erfüllung aller Gebote ist und also die Selbstsucht der Kern aller Sünde, so wird auch der Geschlechtstrieb nur dadurch zur Sünde, daß er der Liebe nicht untergeordnet ist, daß er selbstsüchtig mißbraucht wird. Nicht die Lust, die mit ihm verbunden ist, sondern die Lieblosigkeit, mit der er betätigt wird, ist Sünde. Er ist deswegen auch nicht von vorneherein rein, sondern er wird nur dadurch rein, daß er der Liebe untergeordnet wird. Dadurch wird er geordnet, denn alle Ordnung besteht in Unterordnung. Die Unterordnung des Triebes unter die Liebe ist zugleich die Unterordnung der Natur unter den Geist, denn Liebe ist Wille und also Geist. Keuschheit ist eine besondere Form der Herrschaft des Geistes über die Natur.

Die Keuschheit hat eine natürliche Grundlage, nämlich das Schamgefühl. Es ist nicht etwa ein böses Gewissen, das sich mit dem Geschlechtstrieb verbindet, sondern eine natürliche Hemmung, die den Geschlechtstrieb in der Verborgenheit hält. In dieser Regung liegt schon etwas Übernatürliches. Das geschlechtliche Schamgefühl ist eine besondere Form eines allgemeinen

Gefühls, durch welches die natürliche Wurzel des Geistes in der Verborgenheit gehalten wird. Der Geschlechtstrieb ist die natürliche Wurzel der Liebe der Geschlechter zueinander. Durch das Schamgefühl wird diese Wurzel in der Verborgenheit gehalten. Durch das Schamgefühl wird der Geschlechtstrieb nicht verurteilt, sondern bejaht aber niedergehalten. Das Schamgefühl ist noch nicht Keuschheit, sondern erst die natürliche Wurzel der Keuschheit. Denn der Geschlechtstrieb wird noch nicht dadurch gereinigt, daß er verborgen wird. Aber das Schamgefühl schützt die Würde des Menschen, indem es die natürliche Wurzel des Geistes in der Verborgenheit läßt, in die sie gehört. Das geschlechtliche Schamgefühl entsteht deshalb erst zusammen mit dem Geschlechtstrieb. Erst dadurch, daß der Wille die Herrschaft über den natürlichen Trieb verliert, verbindet sich das Schamgefühl mit dem Gewissen und wird zum Schuldgefühl. Es wirkt als Urteil nach der Sünde und als Warnung vorher, weil es eine Empfindung dafür ist, daß der Mensch dadurch, daß er den Geschlechtstrieb nicht beherrscht, die Ehre verliert. Alle echte Liebe ist schamhaft, weil sie ihre natürliche Wurzel, die im Geschlechtstrieb liegt, nicht bloßlegt indem sie sie ausspricht. Echte Liebe weckt, verstärkt und vertieft deswegen das Schamgefühl, zugleich aber befreit sie es auch, weil sie den Geschlechtstrieb reinigt. Ein unfreies Schamgefühl führt zur Prüderie, und diese ist nur die Folge davon, daß der Geschlechtstrieb verdrängt aber nicht beherrscht ist.

Keuschheit ist nicht Unschuld. Sie besteht nicht darin, daß der Geschlechtstrieb unbekannt oder unbewußt ist. Auch der Geschlechtstrieb ist nicht von Natur rein, d. h. in der Form der Unschuld. Auch er durchläuft eine Krisis, eine Wahl, eine Entscheidung, eine Versuchung, in der die Sünde als Möglichkeit, als Verführung vor ihn tritt und er genötigt ist, sie als solche zu erkennen, zu verurteilen und zu überwinden. Erst durch diese bewußte Verneinung der Sünde wird die Unschuld zur Keuschheit. Es ist deswegen falsch, den Schutz vor der Unkeuschheit darin zu suchen, daß diese Krisis möglichst lange hinausgeschoben wird. Sie stellt sich mit dem Geschlechtstrieb selbst ein, und auch die moralischen Kinderkrankheiten werden dadurch nur gefährlicher, daß sie hinausgeschoben werden. Keuschheit also ist kein neutraler, sondern ein entschiedener Wille. Es ist aber auch nicht richtig, daß der Übergang aus der Unschuld zur Keuschheit nicht nur durch eine Versuchung, sondern durch einen Fall hindurchgehen müsse. Mag dies noch so oft der Fall

sein, so ist es nicht die Norm. Die normale Entwicklung besteht nicht in der Erhebung aus dem Fall, sondern in der Bewahrung vor dem Bösen. Es ist nicht richtig, die Bekehrung Augustins als die normale Form der Bekehrung anzusehen. Auch alle Versuche, Luthers Bekehrung von der sexuellen Anfechtung aus zu verstehen, sind polemisch und mißlungen. Den normalen Typus zeigt uns Paulus. Er ist sich bewußt, nach dem Gesetz untadelig gewesen zu sein. Es ist deswegen auch Röm. 7 nicht so zu verstehen, als wenn Paulus auf aktuelle sexuelle Verirrung zurückblickte. Die Keuschheit entsteht aus der Unschuld allerdings nicht selbstverständlich, sondern nur durch einen Kampf mit der von innen kommenden Versuchung aber nicht durch Tatsünden hindurch. An dieser Stelle ist es besonders deutlich, daß die Gnade nicht nur in der Vergebung, sondern in der Bewahrung vor dem Bösen besteht.

Wenn Keuschheit nicht in der Verurteilung des Geschlechtstriebes als einer an sich sündigen Regung besteht, und wenn sie also nicht vollkommene Askese fordert, so ist sie doch nichts Relatives, sondern etwas Absolutes. Sie ist von der Unkeuschheit nicht gradweise unterschieden, sondern sie steht im Gegensatz zu ihr. Daß beides ein Gegensatz ist, zeigt sich darin, daß die Unkeuschheit nicht nur gefürchtet, sondern gehaßt wird. Wenn die Keuschheit auch nicht in einer Ausrottung des Geschlechtstriebes besteht, so besteht sie auch nicht in einer Verdrängung, aus der er nur in anderer Form wieder auftaucht, sondern die Beherrschung geht hindurch durch eine vollständige Überwindung oder, um den Paulinischen Ausdruck zu gebrauchen, durch einen Tod. Es gilt von der Unkeuschheit wie von jeder Sünde: man muß sie nicht meiden sondern töten. Dieser Durchgang durch die Askese ist spezifisch christlich.

Gegen diesen asketischen Zug der christlichen Ethik richtet sich denn auch der Widerspruch. Der Ernst des Gegensatzes besteht darin, daß wir es nicht nur wie zu allen Zeiten mit tatsächlicher sexueller Zügellosigkeit zu tun haben, sondern mit einem grundsätzlichen Widerspruch gegen die christliche geschlechtliche Ethik. Er geht zurück auf die Antike und setzt den Widerspruch gegen die christliche Ethik fort, was schon Paulus zu bekämpfen hatte. Eine geschlechtliche Moral hat das Griechentum nur insofern, als hygienische und ästhetische Maßstäbe angewendet werden. Aber der freie Geschlechtsverkehr gilt als erlaubt. Diese naive und primitive Moral wird in den griechischen Gemeinden

festgehalten, indem der Geschlechtsverkehr als etwas rein Natürliches, wie Essen und Trinken, zur christlichen Freiheit gerechnet wird. Damit bekommt die tatsächliche geschlechtliche Zügellosigkeit einen grundsätzlichen und zugleich einen antichristlichen Charakter. Diese Verirrung taucht in der Geschichte immer wieder auf, und gegenwärtig hat sie die christliche Ethik aufgelöst. In dieser Bewegung verbinden sich antike und modern-naturalistische Motive miteinander. Der christlichen Ethik wird vorgeworfen, daß sie zwiespältig, unnatürlich, widernatürlich, unmöglich, unsittlich sei. Sie führe zur Heuchelei oder zu krankhafter Verdrängung des Geschlechtstriebes. Die moderne geschlechtliche Moral beschränkt sich auf den Schutz der Jugend bis zur Geschlechtsreife, den Schutz der Volksgesundheit und der Volksvermehrung. Sie ist im wesentlichen sanitär, erreicht aber gerade wegen dieser Beschränkung auch dieses Ziel nicht.

Die christliche Geschlechtsmoral ist religiös begründet. Sie hat ihre Wurzel in einer hohen Schätzung des Leibes. Diese ist nicht wie im Griechentum ästhetisch, aber auch nicht einfach ethisch, sondern religiös. Zwiespältig, naturfeindlich ist die christliche Ethik nicht. Der Leib ist das Werkzeug des Dienstes Gottes. Für ihn muß er tüchtig gehalten werden. Er ist der Tempel des Geistes Gottes,[1]) Gottes Eigentum. Er wird durch die Prostitution dem Dienste Gottes entzogen. Mit ihr verträgt sich die Liebe zu Gott nicht, und zwar deswegen nicht, weil sie selbst nicht Liebe ist. Mit jeder echten Liebe, auch der ehelichen, aber nicht mit der Prostitution ist die Liebe zu Gott vereinbar. Es ist unmöglich zugleich an Gott und an der Dirne zu hängen. Das ist deswegen unmöglich, weil dies Hängen an der Dirne nicht wirklich Liebe ist. Deswegen verliert durch die Prostitution der Leib seine Ehre und Würde: er kann nicht mehr Werkzeug und Tempel Gottes sein. Damit ist nicht die Zerrüttung der Kraft und Gesundheit und damit der Leistungsfähigkeit des Leibes gemeint, sondern die psychologische Unmöglichkeit, ihn gleichzeitig in den Dienst Gottes zu stellen. Mit einer Prostitution, die nur der Lust dient, ist der Geist Gottes nicht vereinbar.

Im vollen Gegensatz zu der landläufigen Kritik der christlichen Ethik ist diese Beurteilung des Leibes eine viel höhere Schätzung als jede nur sanitäre oder ästhetische Begründung der sexuellen Moral. Durch den Leib wird in Arbeit und Kampf das Werk Gottes an den Menschen getan, seine Glieder sind Werkzeuge und Waffen. In ihm

wohnt Gottes Geist. Von den Gliedern spricht Paulus nicht, weil sie dem Geschlechtstrieb dienen, sondern weil sie Organe der Tat sind. So ernst seine Aufmerksamkeit auf das sexuelle Gebiet ist, so sieht er in sexuellen Sünden doch nicht den Kern und das Wesen der Sünde, sondern die Strafe für die Verleugnung Gottes. Dabei nimmt er ohne Bedenken Sünder, die in den schlimmsten, nach seinem Urteil widernatürlichen Lastern gelebt haben, in die Gemeinden auf, aber jetzt muß das alles zur Vergangenheit werden.[2]) Er erweist sich auch in dieser Beziehung als ein echter Jünger Jesu. Denn auch Jesus verwirft in der Bergpredigt die verstohlene Pflege geschlechtlicher Empfindungen ebenso wie den vollendeten Akt[3]) und beweist andererseits seine vollkommene Gnade und Vergebung gerade an den Opfern der Prostitution.[4]) Gnade und Strenge fordern sich gegenseitig, sie schließen sich nicht aus. In dieser doppelten Haltung liegt der soziale Gesichtspunkt in der Beurteilung und Behandlung der Prostitution. Beides ist ohne Härte und ohne Sentimentalität: diese beiden Extreme der Liebe stellen sich gerade in der Beurteilung geschlechtlicher Sünden immer gleichzeitig ein. Daß geschlechtliche Zügellosigkeit durch die Liebe zu Gott ausgeschlossen wird, ist also der Grundsatz der christlichen geschlechtlichen Ethik.

Der zweite charakteristische Zug ist der, daß das Gebot der Keuschheit niemals als ein unerfüllbares angesehen wird. Die Klagen über die sexuelle Not, von der die Gegenwart voll ist, finden sich im Neuen Testament nicht. Das sexuelle Problem gilt als lösbar. Daß diese Zuversichtlichkeit nichts mit primitiver Unschuld zu tun hat, liegt auf der Hand. Die Verhältnisse in den orientalischen und griechischen Gemeinden waren nicht weniger schwierig als die Lage in einer modernen Großstadt. Trotzdem sehen die christlichen Gemeinden die Aufgabe der geschlechtlichen Erziehung ihrer Glieder, wenn auch nicht als leicht, so doch nicht als unmöglich an. Mit Optimismus hat diese Zuversichtlichkeit nichts zu tun. Man kannte die Welt. Der Mut und die Ruhe, mit der der Kampf mit der antiken Zerrüttung des Geschlechtslebens aufgenommen wurde, ist ein besonders klares Zeugnis des Glaubens. Der kraftvolle Kampf der alten Kirche gegen die geschlechtliche Zuchtlosigkeit der griechischen Gemeinden führt nicht zu einer angstvollen Askese. Der Verkehr der Gemeinden mit ihrer heidnischen Umgebung bleibt frei, und innerhalb der Gemeinden ist die jüdische Ängstlichkeit im Verkehr zwischen Männern und Frauen nach dem Vorbild Jesu

völlig überwunden, obgleich die Aufmerksamkeit auf die damit verbundenen Gefahren wach ist. Aber innerhalb der Christenheit bleibt der Kampf nicht in negativer Askese stecken. Die Kraft, mit der er geführt wird, erschöpft sich nicht in Hemmungsenergie. Die Sünde wird nicht in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt, so daß die Aufmerksamkeit und die Entschlußkraft des Willens an diesen Kampf gebannt bleibt. Aber sie wird auch nicht nur durch Ablenkung der Aufmerksamkeit verdrängt, um nur in verborgener Weise wiederzukehren. Vielmehr ist die Askese nur die negative Kehrseite eines positiven Willens, für den der Mensch sich tüchtig erhalten will.

Wenn das Kreuz Christi als die Tat Gottes erkannt wird, durch die der Mensch von der Knechtschaft der Sünde befreit wird, die eine Strafe für seine Gottlosigkeit ist, so soll das nicht heißen, daß die sinnliche Lust durch den körperlichen Schmerz der Askese ausgetilgt werden sollte oder könnte. Das wäre eine Täuschung, denn die körperliche Anstrengung und der sinnliche Schmerz rufen gerade das Bedürfnis nach einer Entspannung durch sinnliche Lustgefühle hervor. Deswegen haben Sport und Askese nur eine begrenzte Bedeutung für die Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Beziehung. Die heiligende Wirkung des Kreuzes Christi liegt darin, daß es ein Urteil Gottes über das Leben des Menschen für sich selbst und ein Antrieb zum Leben für Gott ist. „Er ist darum für alle gestorben, damit die, die leben nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist."[5]) Die Befreiung von den natürlichen Trieben ist eine Folge der Gemeinschaft mit Christus und seinem Leben für Gott. Die Sünde wird nicht durch einen Machtakt getötet, sondern sie wird durch göttliche, d. h. schöpferische Liebe überwunden. Es ist an dieser Stelle besonders deutlich, daß die Liebesethik nicht verstanden werden kann, wenn man meint, das Liebesgebot von seiner religiösen Wurzel ablösen zu können. Denn nicht die Liebe zu irgendeinem Menschen befreit vom Zwang natürlicher Triebe, sondern nur die Liebe zu Gott, und diese nicht in der Form einer passiven mystischen Betrachtung, sondern in der Form der Tat eines Dienstes Gottes, der Aufmerksamkeit, Kraft und Lust auf sich zieht.

Es steht ebenso mit der Berufung auf den Geist Gottes. Die Zuversichtlichkeit im Kampf mit der geschlechtlichen Lust entsteht aus dem Glauben an den Geist Gottes, der stärker ist als das Fleisch. Aber dieser Glaube hat nichts zu tun mit einer zwiespältigen Psychologie,

mit einer Geistigkeit, die ein Feind der Sinnlichkeit wäre. Diese Zwiespältigkeit ist nicht christlich, sondern sie stammt aus einer in das Christentum nachträglich eingedrungenen antiken Askese, die aus einer dualistischen Weltanschauung entsprungen ist. Davor war das Evangelium dadurch geschützt, daß es sich in seiner Erlösungslehre auf den Glauben an den Schöpfer gründete. Denn durch ihn wurden Natur und Geist nicht in einen feindseligen Gegensatz auseinandergerissen, sondern zu einer Einheit verbunden. Darum hat die Liebe, und zwar gerade die Liebe zu Gott immer ein sinnliches Element in sich. Sie vernichtet deshalb die Sinnlichkeit nicht, sondern heiligt, reinigt und beherrscht sie. Das Wort: „Ist die Vernunft allein getauft? Sind die Leidenschaften Heiden?" ist durchaus christlich. Die Liebe zu Gott vereinigt sich mit jeder Sinnlichkeit, nur nicht mit Lieblosigkeit. Deswegen stößt sie alle sexuelle Zuchtlosigkeit und Willkür ab. Das ist eine psychologisch leicht zu beobachtende Tatsache. Sexuelle Ausschweifung wirkt religiös tödlich. Sie vernichtet die Fähigkeit zum Gebet sofort und erweckt einen Widerwillen gegen alles Religiöse, gegen jede Erinnerung an Gott, der sich in Haß und Spott äußert. Wo der Atheismus in dieser Form auftritt, muß die Diagnose immer auf sexuelle Ausschweifung gestellt werden. Das Wort des Paulus, daß niemand gleichzeitig an Gott und an einer Dirne hängen könne,[6]) wird durch die Erfahrung reichlich bestätigt. Dabei ist religiöse Impotenz immer noch die günstigere Folge geschlechtlicher Ungebundenheit. Viel bedenklicher ist es, wenn diese sich mit religiösem Willen verbindet und also die geschlechtliche Zuchtlosigkeit in die Religion aufgenommen wird. Dann entstehen schwere und oft unheilbare Verirrungen. Insofern ist die religiöse Hemmung, die sich mit geschlechtlicher Zuchtlosigkeit verbindet, auch wieder ein Schutz. Denn daß ein innerer Zusammenhang zwischen dem Geschlechtstrieb und der religiösen Anlage besteht, ist nicht zu leugnen, und man darf sich durch moderne Theorien, die diesen Zusammenhang naturalistisch mißdeuten und alle Religion aus dem Geschlechtstrieb ableiten, also damit in die angedeutete Verirrung hineingleiten, nicht irremachen lassen an der Tatsache, daß zwischen Religion und Erotik ein Zusammenhang besteht. Der Grund dieses Zusammenhanges liegt darin, daß Religion und Liebe in ihrer Wurzel zusammenhängen, und daß die Liebe immer ihren Charakter durch die geist-leibliche Natur des Menschen bekommt. Deshalb steht die geschlechtliche und die religiöse Entwicklung des Menschen immer im Zusammenhang. In

der Aufgabe, den Geschlechtstrieb zu beherrschen, liegt deshalb eine der stärksten Nötigungen zum Glauben, nicht nur in dem Bedürfnis nach Vergebung der Schuld, sondern besonders in dem Bedürfnis nach Befreiung von der Macht der Sünde. Darum ist das gewiß einseitige Verständnis von Röm. 7 durch Augustin immer wieder so einleuchtend. Denn an dieser Stelle ist es besonders klar, daß die Nötigung zur Religion, zum Glauben entsteht, wenn der Geist sich über die Natur erheben und sie beherrschen will. Wenn nun aber als die Kraft, die den Menschen über das Fleisch erhebt, der Geist genannt wird, so wird damit die Befreiung des Menschen vom Naturtrieb nicht zu einer Machtfrage herabgesetzt, denn dieser Geist ist ja nicht ein naturloser Gedanke, sondern Gott, der Schöpfer der Natur. Dieses Fleisch ist ja nicht die Materie oder der Leib, sondern der Mensch nach Leib und Seele, und die Befreiung vom Fleisch ist nicht ein Machtakt, sondern die Liebe des Menschen zu Gott.

2. Liebe und Ehe.

In der Christenheit wird das Verhältnis der Geschlechter zueinander geordnet durch die Ehe. Sie ist nicht erst christlichen Ursprungs, sondern wird in der Kirche als eine Schöpfungsordnung übernommen. Als die normale Form des Verhältnisses der Geschlechter zueinander gilt die unauflösliche Einehe. Sie ist die vollkommene Gemeinschaft zwischen Mann und Frau und umfaßt die physische und die geistige Seite der Persönlichkeit: durch die physische Gemeinschaft wird sie begründet, durch die geistige vollendet. Auch von der Ehe gilt die Regel, daß das ethische und das religiöse Verhältnis eine natürliche Grundlage hat. Das Füreinander-sein der Geschlechter zeigt sich in der geschlechtlichen Differenz. Sie ist nicht nur körperlich, sondern geht bis in die tiefste Tiefe der Persönlichkeit hinein. Erst Mann und Frau zusammen bilden den ganzen Menschen. Die Liebe der Geschlechter zueinander ist zunächst etwas Natürliches. Wie der Mensch ein geistleibliches Wesen ist, so ist auch die natürliche und die geistige Liebe nicht voneinander zu trennen. Normale Liebe gilt dem Menschen und weder nur dem Leibe noch nur der Seele. Die Ehe gehört zur Naturordnung und ist als solche eine göttliche, durch die Schöpfung eingesetzte Stiftung. Das christliche Eheideal macht nicht den Anspruch, ein neues, übernatürliches, sakramentales Institut zu sein, sondern nur den, das mit der Schöpfung gegebene Gesetz durchzuführen. Das

natürliche Verhältnis ist indessen nur die Wurzel des normalen Verhältnisses. Die natürliche Gemeinschaft wird durch die geistige und persönliche Gemeinschaft vollendet, gereinigt und geheiligt. Ohne geistige Gemeinschaft ist jede natürliche Gemeinschaft unrein. Die Reinigung besteht in der Verbindung von natürlicher und geistiger Gemeinschaft, in der Unterordnung der natürlichen unter die geistige Liebe. In der natürlichen Gemeinschaft liegt nicht nur die Verpflichtung, sondern der Antrieb zu geistiger Gemeinschaft. Aus der natürlichen Liebe entsteht wie aus einer Stichflamme normalerweise die Liebe des Willens und des Herzens. Im Geschlechtstrieb liegt der Antrieb zu einem Willen, der über das Ich hinausgeht, also der Keim eines sozialen Willens ist. Aber er schließt wie jeder natürliche Trieb auch eine Gefahr in sich, ein selbstsüchtiges Element, das überwunden werden muß. Denn jeder Trieb, wenn er egoistisch bleibt, wirkt sich hemmungslos aus ohne Rücksicht auf die Persönlichkeit des Nächsten.

Normalerweise entwickelt sich aus dem Geschlechtstrieb der Wille zur Ehe. Darum ist er natürlich und sein Ausbleiben abnorm. Er geht vom Mann aus und wird in der Frau geweckt. Darum liegt die Verpflichtung und Verantwortung in erster Linie beim Mann. Eine Erotik, die immer nur Erotik bleibt und niemals zu einem ernsthaften Willen zur Ehe wird, ist deshalb eine Versündigung an den Frauen, weil ein Wille geweckt wird, der niemals befriedigt wird. Der Wille zur Ehe darf nicht eigensinnig sein. Er muß wie jeder Wille die volle Fähigkeit zum Verzicht in sich schließen. Auf diesem wie auf jedem anderen Gebiet darf nur ein solcher Wille befriedigt werden, der vorher gelockert und durch einen innerlichen Verzicht so frei geworden ist, daß man zum Verzicht fähig ist. Aus einer hemmungslosen Leidenschaft entsteht ebensowenig echte Liebe wie aus einer verständigen Berechnung. Die eheliche Gemeinschaft ist rein dadurch, daß sie eine die ganze geist-leibliche Persönlichkeit umfassende Liebe ist. Wer die ganze Persönlichkeit will, der muß auch die ganze Persönlichkeit geben. Die Reinigung der Ehe besteht in nichts anderem als darin, daß die geschlechtliche Gemeinschaft in Betätigung und Beschränkung ein Ausdruck der Liebe ist und ihr untergeordnet bleibt. Eine vollkommene Gemeinschaft, die die gesamte Persönlichkeit umfaßt, ist nur in der monogamen Ehe möglich. Denn in der Ehe werden Mann und Frau einander gleichgestellt, was nur dadurch geschieht, daß die Frau den Mann ebenso ganz und

allein besitzt, wie der Mann die Frau. Das in der Ehe gesetzte Verhältnis kann, wenn es ein ganzes sein soll, nur ein einziges sein. In vollständiger Gemeinschaft, wie die Ehe sie ist, kann man nur mit einem Menschen stehen. Durch ein daneben hergehendes Verhältnis wird die Ehe aufgehoben, weil ihr Wahrheit und Vertrauen fehlt. Jedes solche Verhältnis führt mit Notwendigkeit zur Lüge und damit zur Zerrüttung der Persönlichkeit.

Eine vollkommene Gemeinschaft ist die Ehe ferner nur dann, wenn sie eine bleibende Gemeinschaft ist. Eine Ehe, in welcher irgendein Vorbehalt für die Zukunft eingeschlossen ist, ist von vorneherein keine ganze Gemeinschaft. Liebe ist nur dann Liebe, wenn sie zur Treue wird und eine Geduld in sich schließt, die zur Vergebung und Versöhnung bereit ist. Ohne eine solche gibt es keine dauernde Liebe, sondern nur eine vorübergehende Leidenschaft. In der christlichen Gemeinde kann eine dauernde Ehe deshalb gefordert und geleistet werden, weil die Fähigkeit zur Vergebung und Versöhnung die Voraussetzung der christlichen Gemeinde ist. Damit täuscht man sich nicht über die Versuchungen und Krisen, die jede Gemeinschaft, jede Liebe durchzumachen hat. Wenn sie aber durch Versöhnung wirklich überwunden sind, so entsteht aus ihnen nicht eine Abkühlung, sondern eine feste und vertiefte Liebe, eine bewährte Liebe, die die Gefahren der Entfremdung, die immer da sind, in sich überwunden und ausgetilgt hat. Erst indem die Möglichkeit der inneren Untreue als Gefahr erkannt, erfahren und überwunden ist, entsteht die dauernde Liebe. Sie ist, wie jeder feste Wille, nicht ein einfaches Ja, sondern ein Nein zur Versuchung. Echte Liebe unterscheidet sich von der unechten, rein sinnlichen Leidenschaft dadurch, daß sie von vorneherein zum gemeinsamen Leiden, Entbehren und Verzichten bereit und fähig ist. Der Wille zur Lust ist nur dann Liebe, wenn er sich mit dem Willen zum Leiden verbindet. Liebe ist Wille zum Leiden mit und für den anderen: das ist das ritterliche und zugleich das christliche Element in ihr.

Die Ehe fordert deswegen, daß die Ehegatten zu einer immer neuen Selbstverleugnung bereit und fähig sind. Nicht nur der leidenschaftliche Naturtrieb, sondern auch ein starrer, unbiegsamer Wille macht zur Liebe unfähig. Sie besteht in einem beständigen, sich immer wiederholenden Preisgeben des eigenen Willens. Vor einer Menschenknechtschaft, in der man sich selbst verliert, das ist die Kehrseite des wechselseitigen Gebens und Nehmens, ist man nur dann geschützt, wenn die

Einigkeit dadurch entsteht, daß beide Gatten Gott untertan sind. Deswegen ist jede echte Liebe religiös begründet. Eins werden zwei nur in einem dritten Höheren. Auch die eheliche Liebe schließt ein religiöses Motiv in sich. Sie ist gegeben und damit auch immer wieder aufgegeben. Gabe und Aufgabe sind göttlichen Ursprungs. Nur durch die immer neue Selbstverleugnung erhält sich die Liebe. Sie ist nicht ein für allemal als ein natürlicher Trieb da, sondern sie erhält sich nur, wenn sie immer den Charakter des Werbens behält. Wie alles Erkennen den Charakter des Fragens behalten muß, so alles Wollen und also alles Lieben den Charakter des Bittens.

Der Zweck der Ehe liegt in der Ehe selbst, wie alles Sittliche nicht Mittel zum Zweck ist, sondern seinen Zweck in sich selbst hat, d. h. in den Personen, die miteinander verbunden sind. Denn eine Person kann nicht Mittel zu einem außer und über oder unter ihr liegenden Zweck sein. So liegt auch der Zweck der Ehe in der Ausbildung der Persönlichkeit. In ihr vollendet sich die Ausbildung des Mannes zum Mann und der Frau zur Frau. Durch die gegenseitige Ergänzung entsteht der volle Mensch. Der Mensch wird über sich selbst hinausgeführt. Das Grundgesetz der Religion wiederholt sich in der Ehe. Das Ich hat sein Du gefunden und dadurch ist es zu sich selbst gekommen und über sich selbst hinaus. Damit ist der natürliche Wille, der immer nur sich selber will und über diese Schranke nicht hinauskommt, überboten. Es zeigt sich darin die doppelte Wurzel der Liebe, das Bedürfnis, sich selber wiederzufinden und das Bedürfnis nach Ergänzung. Es liegt eine natürliche Nötigung zur Selbstverleugnung, zum Opfern und Entsagen in ihr und zwar zu einem willigen und freudigen Verzicht. Denn im Verzicht liegt ein Gewinn. Es ist ein wechselseitiges Geben und Nehmen, eine Gemeinschaft der Arbeit und zwar der höchsten Arbeit, der Erziehung, eine Gemeinschaft des Gebetes, der Lust und des Leides. Wo das eine gesucht und das andere gemieden wird, kann es zu keiner wirklichen Gemeinschaft kommen. Die Gemeinschaft der Freude und des Leides halten einander das Gleichgewicht.

Wenn durch die Ehe die Fortpflanzung des Geschlechtes erreicht wird, so liegt in dieser Schöpfungsordnung die göttliche Bestätigung und Heiligung der natürlichen ehelichen Gemeinschaft, aber nicht ihr höchster Zweck und noch weniger das Motiv der Eheschließung. Kinderlose Ehen sind darum nicht zwecklos, sie können vielmehr den inneren Zweck der Ehe in vollkommener Weise erreichen.

Wenn die Kindererzeugung objektiver Zweck der Ehe ist, so wird er doch nur dann erreicht, wenn er nicht als letzter und höchster subjektiver Zweck gilt. Denn der Trieb zur Ehe ist die Liebe und nicht der Wille zur Erhaltung des Geschlechtes und zur Vermehrung der Volkskraft. Auch der Wille zum Kinde ist nur die Liebe zum Kinde. Die Liebe allein und keine Berechnung treibt zur Ehe und zur Familienbildung. Das ist menschlich und zugleich christlich.

Die moderne Kritik des christlichen Eheideals wirft ihm vor, daß es nicht natürlich sei. Die Einehe sei nicht ursprünglich als Forderung der Natur, sondern ein Ergebnis der Kultur. Gerade wenn dies richtig wäre, wäre es ein Rückfall aus der Kulturhöhe in rohe Naturzustände, wenn die Einehe aufgegeben würde. Die Kritik der Einehe geht von einer naturalistischen Weltanschauung aus. Sie gilt als ein unnatürlicher und darum unmöglicher und unsittlicher Zwang. Geschlechtliche Liebe ist ein natürlicher Trieb, der sich nicht durch die Einehe regeln läßt. Der allgemeine Einwand gegen die christliche Ethik, daß Liebe nicht Pflicht sein kann, meldet sich hier in besonders leidenschaftlicher Form. Es ist auch ganz richtig, daß sich das christliche Eheideal auf eine naturalistische Weltanschauung nicht gründen läßt. Wo es mit ihr verbunden wird, beruht das grundsätzliche und tatsächliche Festhalten an der unauflöslichen Einehe auf der christlichen Tradition und allenfalls auf der Einsicht in ihren sozialen Segen, aber nicht auf der Einsicht in die grundsätzliche Notwendigkeit und die tatsächliche Möglichkeit der Einehe. Das christliche Eheideal läßt sich nur mit der christlichen Ethik überhaupt, d. h. mit der auf das Liebesgebot gegründeten Ethik zusammen als eins ihrer Glieder aufrecht erhalten. Wenn es auch nicht christlichen Ursprungs ist, so ist doch der Kreis innerhalb dessen es verwirklicht wird, auf den Kreis beschränkt, der durch den Glauben an Gott über den Naturalismus erhoben ist. Es ist deswegen nicht möglich, ein Stück der christlichen Ethik von seiner Begründung abzulösen und zu behalten, während man den Glauben an den Geist und seine Herrschaft über die Natur und damit die christliche Liebesethik verwirft. In mancher philosophischen Ethik steht das christliche Eheideal losgelöst von seiner Begründung als ein Überbleibsel aus der christlichen Ethik wurzellos und deshalb haltlos. Es ist durchführbar nur da, wo das Keuschheitsgebot gilt, und wird deshalb auch immer mit ihm zusammen bekämpft. Denn die Ehe setzt eine geschlechtliche Selbstzucht voraus, die in ihr wiedergewonnen werden kann, wenn sie

vorher verloren gegangen war, deren Verweigerung aber die Ehe zerstört, wie denn geschlechtliche Zuchtlosigkeit meist der Grund der Ehescheidung ist. Die ganze Krisis der Ethik steht in Wechselwirkung mit der Erschütterung der christlichen geschlechtlichen Ethik: die Zunahme der Ehescheidungen, die Abnahme des Kinderreichtums, die Abnahme der Eheschließungen und ihre unnatürliche Verspätung. Es ist ein Merkmal der Gegenwart, daß „die sexuelle Moral sich losgemacht hat von der Bindung religiöser Normen."[7]) Ein Sinken der tatsächlichen Moral ist nicht festzustellen, „was aber in hohem Maße angetastet ist, sind die Normen der Sittlichkeit im allgemeinen, die Theorie der Moral selbst. Hier hat man allen Anlaß, von einer Krisenerscheinung zu sprechen." „Das gilt für die ganze Kulturwelt." „Das christliche Ethos ist in Europa nicht mehr die führende Geistesmacht." Sein Recht wird nicht mehr anerkannt. Die christliche Liebesidee hat in Europa ihre Führung verloren.[8])

Aber die grundsätzliche Bestreitung der christlichen Ethik nimmt doch der tatsächlichen Zerrüttung des Volkslebens den Schleier und macht sie zu einer öffentlichen Macht. Lebenshaltung und Urteil in den Kreisen der marxistisch beeinflußten Arbeiterschaft unterscheiden sich nicht wesentlich von der Stimmung und Lebensführung in den sozial hochstehenden Schichten der Gesellschaft. So sagt Engels: „Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortbesteht. Die Dauer des Anfalls der individuellen Geschlechtsliebe ist nach den Individuen sehr verschieden, namentlich bei den Männern, und ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat."[9]) Aber die höheren Schichten der Gesellschaft halten es für ihr Recht, vor der Ehe in freien Verhältnissen zu leben, und die tatsächliche Sitte unterscheidet sich nur dadurch, ob diese Freiheit innerhalb der Ehe aufgegeben oder fortgesetzt wird. Formell und rechtlich aber wird die Ehe aus sozialen und politischen Gründen aufrecht erhalten. Wird das christliche Eheideal aber offen abgelehnt, so soll an seine Stelle, als Neuordnung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, die freie Liebe treten, d. h. die völlig individuelle Freiheit in der Schließung und Auflösung der geschlechtlichen Gemeinschaft, also die Auflösung der Ehe. Diese grundsätzliche Auffassung findet sich in allen den Kreisen, in denen die christliche Erziehung des Volkes grundsätzlich verworfen wird, im

revolutionären Sozialismus wie im aristokratischen Individualismus. Die auflösenden Bewegungen begegnen sich hier von beiden Seiten. Das Abfallsprodukt der bürgerlichen Ehe soll die Prostitution sein. In Wirklichkeit zeigt die Erfahrung, daß es vielmehr die Opfer der freien Liebe sind, aus denen die Prostitution sich rekrutiert.

Gegen die bürgerliche Eheordnung, die auf dem christlichen Eheideal beruht, wird eingewendet, daß sie sich nur durch rechtlichen Zwang aufrecht erhalten lasse. Die Eheschließung ist an rechtliche Bedingungen geknüpft und hat rechtliche Folgen; die Auflösung der Ehe hängt nicht wie ihre Schließung vom Willen der beiden Gatten, sondern von einer gerichtlichen Entscheidung ab, die durch die Staatsmacht vollstreckt wird. Dies ist die stärkste Einschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat. Eine Erklärung der Eheschließung und ihrer Auflösung vor der staatlichen Behörde wäre das Höchste, was gefordert werden könnte. Die jetzige Gesetzgebung ist eine unberechtigte Einmischung des Staates in das Privatleben; darum verbindet sich der Gegensatz gegen die christliche Eheordnung mit anarchistischen Bewegungen, die sich im Namen der individuellen Freiheit gegen den Staat richten. Dies gilt besonders von der russischen Revolution, die auch sexuelle erotische Motive und Ziele hatte (Ssanin). Aber durch die schrankenlose individuelle Schließung und Lösung der Ehe werden vor allen Dingen die Frauen rechtlos und der Willkür des Mannes völlig preisgegeben, denn die polygamen Triebe sind in der Regel männlich und nicht weiblich.

Ein geschichtliches Beispiel für die Schutz- und Rechtlosigkeit der Frauen bei einer völligen Freigabe der Ehescheidung sind die Verhältnisse in der jüdischen Synagoge, gegen die sich die Worte Jesu über die Ehescheidung richten.[10]) Der Ernst, mit dem die christliche Gemeinde die Ehescheidung beurteilte, steht im Gegensatz zu der Unsitte in der Umgebung der jungen Kirche, nicht nur der Synagoge, sondern auch der römischen Gesellschaft. Denn zu der im römischen Reiche weit verbreiteten sittlichen Zerrüttung „gehört vor allem der durch die Willkür der Ehescheidung erzeugte und genährte frevelhafte Leichtsinn, mit dem die Ehen eingegangen und gelöst wurden."[11]) Wo sich dieser Zug in unsrer modernen Kultur findet, da stammt er aus diesen beiden Quellen.

Gegenwärtig machen die Kritiker des christlichen Eheideals besonders geltend, daß durch eine dauernde Bindung die Persönlichkeit

gehindert würde, sich auszuleben und zu entfalten. Aber wird die Persönlichkeit dadurch, daß sie sich im Liebeserlebnis auslebt, wirklich frei ausgebildet? Die geistige Persönlichkeit entwickelt sich niemals ohne Selbstüberwindung. Das gilt nicht nur auf dem Gebiete des Geschlechtslebens. Es ist ein Fehler, wenn man nur in dieser Beziehung von Askese spricht. Jede Ausbildung auf jedem Gebiet besteht in der Überwindung von natürlichen Trieben. Dadurch werden sie vergeistigt. Das gilt vom Wissenstrieb, vom Trieb nach Eigentum, vom Ehrgeiz ebenso wie vom Geschlechtstrieb. Ähnlich wie Pflanzen nicht einfach wuchern dürfen, sondern beschnitten werden müssen, wenn ein hohes Ergebnis erzielt werden soll, müssen auch Triebe beschnitten, überwunden werden, wenn die Gesamtpersönlichkeit und ihre Leistung zur vollen Geltung und Auswirkung kommen soll. Ohne Zucht zerfasert die Persönlichkeit und verflattert ihre Leistung. Von der Ausbildung der Persönlichkeit auf Kosten des Nächsten gilt das Wort: wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen, und wer sie gewinnt, wird sie verlieren.[12]) Wem es auf Ausbildung der Persönlichkeit ankommt, der hat die Pflicht dabei, auch an die Persönlichkeit des Nächsten zu denken. Gerade diese fordert die Einehe. Mit Recht sagt Scheler: Es „besteht zwischen Einehe und Anerkennung der Persönlichkeit der Frau überhaupt ein zweifelloser Wesenszusammenhang".[13]) Wird die Eheordnung von ihrer christlichen Grundlage abgelöst, so entsteht nicht nur für die naturalistische, sondern auch für die idealistische Ethik eine unlösbare Schwierigkeit. Denn dem Interesse an der Gesamtpersönlichkeit widerspricht dann die Geltung des Gesetzes.

Die Not, die aus der rein gesetzlichen Ethik in der Ehefrage entsteht, zeigt z. B. eine so hochstehende Frau wie Marianne Weber, wenn sie sagt: „Die ethischen Werte sind nicht allein in der Welt; sie können Menschen, die in Schuld geraten sind, klein machen, wenn sie Entsagung fordern." Sie kommt zu dem Schluß: „Das ethische Ideal der Einehe, wie es sein soll, als höchste Form erotischer Gemeinschaft bleibt bestehen — aber es allen menschlichen Wesensarten und Schicksalen aufnötigen? Aus der Schuld darf kein Recht gemacht werden." „Wir glauben noch an unsere Ideale; allerdings der Mut und die Freudigkeit, für sie nach außen zu wirken, sind uns genommen."[14]) Aber die Geltung des Gesetzes und das Interesse an der Gesamtpersönlichkeit sind keine ausschließenden Gegensätze. Der individuellen Willkür und dem persönlichen Ermessen kann die Entscheidung nicht

überlassen werden. Marianne Weber endigt resigniert: „Wir werden nicht mehr wie der Puritanismus und die bürgerliche Moral den ethischen Gesamtwert einer Persönlichkeit identifizieren mit ihrem Verhalten gegenüber den sexualethischen Idealen und den, der sie nicht erreicht, als unsittlich bezeichnen." Dem gegenüber blieb der naturalistische Standpunkt eines Freudschülers siegreich: Die Erotik ist lebenssteigernd und muß von Gesetzlichkeit frei bleiben. Die Ehe ist unentbehrlich als Frauen- und Kinderversorgung. Neben ihr behalten die Teile das Recht zu freien Verhältnissen.[15]) Daß der Vertreter der Freudschen Moral der Vertreterin des Idealismus überlegen ist, ist ein besonders lehrreicher Beweis dafür, wie ohnmächtig der Idealismus in der Ethik in dieser entscheidenden Frage ist! Denn beide Fronten vertreten eine eudämonistische Moral auf naturalistischer Grundlage. An diesem Beispiel ist die Niederlage des Idealismus und ihre Gründe besonders klar. Der Egoismus ist von hier aus nicht zu überwinden. Freie geschlechtliche Gemeinschaft soll dann erlaubt und berechtigt sein, wenn beide Teile frei in sie einwilligen. Die Voraussetzung ist der Grundsatz, den der Titel eines französischen Romans von Victor Marguerittes so formuliert: ton corps est à toi. Darin spricht sich der Gegensatz gegen die christliche Ethik aus: Der Leib gehört Gott als sein Werkzeug und darum dem Dienst der Gemeinschaft. Freilich die von dem folgerichtig denkenden Naturalisten vertretene Moral entspricht den tatsächlichen Verhältnissen in den höheren Schichten der Gesellschaft, aber damit beginnt auch die Auflösung der Persönlichkeit und der Gesellschaft, die Zerstörung des Volkes. Denn damit ist die Familie aufgelöst.

Da die christliche Forderung an dieser Stelle mit der in der Natur begründeten sozialen Ordnung besonders deutlich einig ist, so kommt man auch nicht damit aus, die unlösbare Einehe als Ideal auf die Kirche zu beschränken und auf die öffentliche Geltung dieses Ideals im Volke zu verzichten. Denn damit würde man die Grundlage des Volkstums zerstören, die Familie.

3. Die Familie.

Der Einzelne lebt nicht für sich, sondern nur als Glied einer Familie, aus der er entsteht, in der er erwächst und erzogen wird. Die Familie hat ihre Analogie in der Natur an der Zelle. Sie ist die kleinste geschlossene Einheit, aus deren Verbindung jeder Organismus besteht,

durch die er sich bildet und fortpflanzt. Jede Zelle entsteht aus einer anderen durch Teilung. Wie jeder Organismus aus der Zelle entsteht, durch Zellenbildung wächst und sich fortpflanzt, so entsteht jede Art von menschlicher Gemeinschaft aus der Familie. Auch der soziale Organismus besteht nicht aus Atomen, d. h. aus Individuen. Dem Individualismus steht immer als Gegenpol der Universalismus gegenüber. Diese Auffassung ist eine Abstraktion. Dem Einzelnen steht dann die Menschheit gegenüber. Die Zwischenglieder werden übersprungen. Aber die urspüngliche Einheit ist die Familie. Aus ihr entstehen alle weiteren Gemeinschaften, Volk, Staat, Gesellschaft, Kirche. Die Familienbildung ist durch die Natur gegeben. Die Begründung der Ethik auf die Natur ist an dieser Stelle besonders deutlich. Aber in der Natur finden sich nur Ansätze, Analogien zur Familienbildung ebenso wie zur monogamen Ehe. Die Familie ist nicht ein Ergebnis der Naturentwicklung. Mit ihrer Bildung beginnt vielmehr die Geschichte. Mit der Bildung der Familie löst sich die Geschichte aus der Naturentwicklung heraus. Die Familie ist die Keimzelle der Geschichte. Man wendet ein, daß die Familie nicht die ursprüngliche und deshalb auch nicht die letzte und höchste Form der menschlichen Gemeinschaft sei. Die ursprüngliche Gemeinschaft soll nicht die Familie, sondern die Herde sein. Wie die Familie eine spätere Form der menschlichen Gesellschaft sei, so führe die Kultur auch wieder zur Auflösung der Familie. Ein eheloser, rechtlicher Zustand, nicht die Familie soll am Anfang der Geschichte stehen, etwa in der Form des Mutterrechtes. Der Übergang von da zur Familie soll die Gruppenehe sein. Aus diesem Verhältnis der Geschlechter zueinander soll sich dann die Familie entwickelt haben.

In der Gegenwart steht ein regelloses Verhältnis der Geschlechter zueinander als Entartungserscheinung neben der Familie. Die Norm, die Urform der menschlichen Gemeinschaft, ist die Einehe. Sie ist die Grundlage aller abweichenden Variationen des Verhältnisses der Geschlechter zueinander. Müßte man annehmen, daß sich die Familie aus der Gruppenehe und der Herde entwickelt hätte, so wäre es ein Widerspruch gegen das vorausgesetzte Gesetz der aufsteigenden Entwicklung, daß dieser durch die Familienbildung überstandene Zustand wieder das Ergebnis der Kultur sein sollte. Gerade aus dem Entwicklungsgesetz würde folgen, daß das Ursprüngliche nicht das Endgültige, also nicht die Form sein könnte. Dann müßte wenigstens das Ziel der Entwicklung die monogame Ehe und die Familie sein. Die

naturalistische Tendenz, die sich auf die anthropologische Forschung gründet, geht auf die Auflösung der Familie. Wir stehen daher gegenwärtig nicht nur vor einer tatsächlichen Zerrüttung, sondern vor einer grundsätzlichen Bekämpfung der Familienbildung, und zwar nicht nur gegen die Ehe, also gegen die monogame, sondern auch gegen die patriarchalische Ordnung der Familie.

In der Familienbildung soll ein naturwidriger Zwang wirken, der die freie Entwicklung der Persönlichkeit hemmt. Dieser Gegensatz gegen die Familie geht aus von einem Freiheitsbegriff, dessen Ziel ein schrankenloser Individualismus ist. Diese Bewegung auf die Auflösung der Familie hin ist einerseits der erste Keim, andererseits die letzte Frucht der revolutionären Bewegung. Sie entsteht und vollendet sich in der Auflösung der Familie. Zu den Beweggründen der anarchistischen Revolution gehört deswegen immer der Wille zur schrankenlosen, freien Liebe. Denn mit der Familie hängt auch das Privateigentum zusammen. Der Kampf gegen das Privateigentum verbindet sich darum mit dem Gegensatz gegen die Familienbildung. Am deutlichsten ist dieser Zusammenhang in der russischen Revolution. Nach ihrem ersten Ausbruch und dessen Mißlingen schien sich die gebildete Jugend mit der Gewährung der freien Liebe zu begnügen, ein Ausgang, vor dem der bürgerliche Liberalismus ratlos und verständnislos stand. Er war entsetzt über „das sich Zufriedengeben dieser nihilistischen Jugend mit der freien Liebe, wie es in Artzibaschews „Ssanin" so bezeichnend geschildert wird."[16]) Er verstand den inneren Zusammenhang nicht. Denn diese anarchistische Tendenz war einerseits eine Folge des liberalen Staatsbegriffs, andererseits kommunistisch. Es ist kein Zufall, daß Bebels revolutionäre Lehre unter dem Titel: „Die Frau und der Sozialismus" erschien. Noch Proudhon trat für die Familie gegen die Marxisten ein. Aber die Auflösung der Familie, die auf dem Privateigentum beruhen soll, blieb das Ziel der Marxisten.[17]) Die Verbindung dieser beiden Tendenzen ist folgerichtig. Denn wenn es richtig ist, daß die Familie die Keimzelle des Staates ist, so wird er erst durch die Auflösung der Familie zerstört. Die Krankheit ist eine Krankheit der Zelle. Diese grundsätzliche Auflösung der Familie steht nach rückwärts und vorwärts, nach ihrer Ursache und Wirkung in Zusammenhang mit ihrer tatsächlichen Zerrüttung. Die Erschwerung der Eheschließung, die Überspannung der wirtschaftlichen Arbeit, die Frauen- und Kinderarbeit, die großstädtischen Wohnungsverhältnisse zerstören das Fami-

lienleben, und schließlich muß man gestehen, daß das Familienleben in den sozial höher stehenden Kreisen der Gesellschaft nicht weniger zerrüttet ist als in den unteren Schichten. Aller Aufbau, aber auch alle Zerstörung geht von oben aus.

Der durch diese wirtschaftlichen Verhältnisse veranlaßte Kampf des Kommunismus gegen die bürgerliche Familie begründet sich theoretisch durch die Behauptung, daß der Antrieb zur Familienbildung ausgehe vom Privateigentum und der Absicht, es durch das Erbrecht zu sichern. So verbindet sich mit dem Kampf gegen den Staat, der das Privateigentum schützt, der Kampf gegen die Familie.

Aber auch aus der Autorität des Staates ergeben sich Konflikte mit der Familie. Sie zeigen sich schon in der Auffassung, daß das Recht der Familie auf der staatlichen Autorität beruht, daß also das Recht der Eltern auf ihre Kinder, also die Autorität der Eltern über die Kinder, Ausfluß der Autorität des Staates ist, also nicht etwa ein vom Staate vorgefundenes und anerkanntes und geschütztes, sondern ein von ihm gesetztes Recht.[18]) Indessen beruht die Familie auf dem durch die Schöpfung gesetzten Naturrecht. Sie ist eine, ja die wichtigste Schöpfungsordnung. Nicht die Familie beruht auf dem Staat, sondern der Staat insofern auf der Familie, als sie die Zelle des Staates ist. Die väterliche Autorität ist nicht etwa der Ausfluß der staatlichen Autorität, sondern sie beruht auf der Schöpfungsordnung. Darum ist auch ein Konflikt zwischen Staat und Familie möglich, und zwar wird er akut bei dem Anspruch des Staates an die Kinder. Die Frage, die sich hier erhebt, wird allerdings falsch gestellt, wenn man sie so formuliert: wem gehören die Kinder, den Eltern oder dem Staat. Menschen sind nicht in demselben Sinne wie Sachen Eigentum. Von Gehören kann also nicht die Rede sein. Der absolute Herr des Menschen kann nur der Schöpfer sein. Die Autorität der Eltern wie die des Staates ist eine von Gott verliehene Vollmacht. Jeder Gehorsam nach irgendeiner Seite hin ist deswegen mit der Selbständigkeit des Menschen nur dann vereinbar, wenn er Gehorsam gegen Gott ist. Für eine christliche Ethik kann deswegen ein grundsätzlicher Gegensatz in dieser Frage nicht bestehen. Tatsächlich aber müssen die Rechte hier gegeneinander abgegrenzt werden. Denn wie eine Auflösung, so kann auch eine Überspannung der Autorität des Staates die Familie auflösen. Das Recht der Familie muß die Autorität des Staates und die Macht des Staates das Recht der Familie begründen. Für die Gesundheit des Volkes

kommt alles darauf an, daß zwischen beiden Rechtskreisen ein Gleichgewicht besteht. Dieselbe Autorität, die die Familie begründet, begründet auch den Staat. Die letzte Autorität Gottes befreit von einer vollkommenen Abhängigkeit von jeder menschlichen Autorität, und einigt deswegen die Autorität des Staates und der Familie.

Das deutsche Familienleben hat seine Art bekommen durch das Familienleben der Germanen, durch den sich damit verbindenden Einfluß des Christentums und durch das römische Familienrecht. Zu den Zügen des germanischen Volkslebens, die die Christianisierung der Germanen erleichterten, gehört auch das Familienleben. So wie es ursprünglich war, bildet es immer noch den Grundzug des bäuerlichen Familienlebens. Das christliche Familienleben steht in geschichtlichem Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Gesetz und der dadurch begründeten Sitte. Die Familie ist eine bürgerliche Einheit; sie gehört rechtlich zusammen, und sie gehört auch im Kultus zusammen. Der Hausvater ist Priester. Die religiösen Feste sind z. T. Familienfeste. Das Familienleben trägt einen stark patriarchalischen Charakter. Nach dem Schöpfungsbericht ist die Frau die Genossin und Mitarbeiterin des Mannes. Es ist nicht gut, daß er allein ist.[19]) Das Bild der Hausfrau, das „Lob der Tugendsamen Hausfrau“,[20]) das in den Sprüchen gezeichnet wird, hat sich, wie schon die Kunst beweist, tief in das Herz des deutschen Volkes eingeprägt. Das biblische Bild und die deutsche Sitte einigen sich in keinem Punkte so innig, wie in dieser Schilderung der Hausfrau.

Das alttestamentliche Familienideal ist unmittelbar in die christliche Gemeinde aufgenommen. Die urchristlichen Gemeinden sind keine kultischen Männerbünde, sondern sie bilden sich aus Familien, die geschlossen mit patriarchalischer Selbstverständlichkeit in die Gemeinde eintreten: „Du und Dein Haus — laß Dich taufen.“[21]) Von Kindern und Sklaven wird Gehorsam, von Eltern und Herren eine Erziehung, die nicht hart ist, gefordert. Dem Gehorsam wird der Charakter der Menschenknechtschaft dadurch genommen, daß im Menschen Gott gehorcht wird. Einen bedingungslosen Gehorsam gibt es nur Gott gegenüber. Neben dem israelitischen umgab die werdende Kirche das römische Familienleben, patriarchalisch geordnet wie das israelitische. Der Hausvater ist der einzige Träger des Rechtes; ihm gegenüber sind alle Familienmitglieder rechtlos. Er ist unbeschränkter Herr mit dem Strafrecht über Leib und Leben, der alleinige Eigentümer alles

Eigentums der Großfamilie. Die Frau ist Herrin, nicht Dienerin des Hauses, sie gehört dem Hause, nicht der Gemeinde. Alle Kinder und Enkel gehören zu der vom Hausherrn regierten Familie. Die Kinder sind im eigentlichen Sinne des Wortes Eigentum des Vaters. Auf dieser straffen Familienzucht beruhte die Gesundheit des Volkes und die Kraft des Staates — aber sie rief zur Zeit der Gemeinde auch revolutionäre Reaktionen hervor. Der Zerfall des Volkes und Reiches begann mit der Zersetzung des Familienlebens. Das Familienleben der christlichen Gemeinden schloß sich einerseits an diese beiden Formen des patriarchalischen Familienlebens an. Aber auch über die jüdische Familiensitte wuchs die christliche Gemeinde hinaus durch die Freiheit vom Gesetz, die die Gemeinde von der Synagoge trennte. Jede Emanzipationsbewegung und jede revolutionäre Aufsässigkeit wird verworfen, aber indem der Gehorsam gegen Menschen im Gehorsam gegen Gott begründet wird, wird er nicht nur wie in der Synagoge vertieft, sondern auch von seinem gesetzlichen Charakter befreit. Die Autorität, die oberhalb der Familie und des Staates steht, begründet nicht nur deren Autorität und verwehrt also jede Losreißung von ihrem Recht, sondern sie befreit auch innerlich und erweicht dadurch die gesetzliche Härte des römischen und des jüdischen Familienrechtes. Die Familie ist nicht mehr die höchste Autorität.

Eine Stellung über der Familie nimmt Jesus für sich in Anspruch.[22]) Geflissentlich nennt er im Johannesevangelium Maria nie Mutter, sondern Frau.[23]) Er verlangt von seinen Jüngern eine Befreiung von der Familie, eine Liebe, die stärker ist als die zu Vater und Mutter.[24]) Auch damit setzt sich eine Tendenz fort, die schon im Alten Testament neben dem Familiensinn steht. Abraham wird durch seine Berufung aus seiner Familie herausgerufen.[25]) Ebenso werden die Leviten aus dem Familienverband herausgenommen: „Der von seinem Vater und von seiner Mutter spricht, ich sehe ihn nicht, der seine Brüder nicht anerkannte und nichts wissen wollte von seinen Kindern, die halten deine Rede und bewahren deinen Bund."[26]) Ebenso erwartet Paulus von seinen Gemeinden eine Freiheit von der Familie.[27]) In der römischen Kirche ist dieser Zug für den Klerus zum Gesetz geworden. Die Verbindung häuslicher Gemütlichkeit mit weltgeschichtlichem Heldentum bei Luther ist für viele der großen Deutschen vorbildlich geworden; im ganzen überwiegt besonders im deutschen Luthertum und besonders im evangelischen Pfarrhaus das gemütliche Element. Das hat der

Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft ihren Grundzug gegeben. Es ist seine Kraft, aber auch seine Schranke und gelegentlich seine Schwäche, die dem deutschen Volksleben, soweit es christlich beeinflußt ist, einen Zug von Bürgerlichkeit gegeben hat, der die kämpferischen, revolutionären Triebe niedergehalten hat. Gegen diesen Charakter des Protestantismus wendet sich z. B. die Polemik Kierkegaards. Der konservative Grundzug der protestantischen Familie, ihre Abhängigkeit von der Kirche und vom Staat, verstärkt sich damit. Das Martyrium tritt zurück. Die Kirche gehört zu den beharrenden Mächten des Volkslebens, im Luthertum in höherem Maße als in den reformierten Kirchen.

Die Erhaltung des christlichen Familienlebens im Volke gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Kirche. Denn die Familie ist der Kreis, in dem das Volk erzogen wird, nicht nur die Jugend, sondern auch Mann und Frau. Die normale Form des Lebens ist das Leben in der Familie. Aus ihr geht das Leben hervor, und in sie kehrt es zurück. In ihr erreichen Mann und Frau ihren Lebenszweck. Für den Mann sind die Familie und der Beruf die beiden Pole, um die sich sein Leben bewegt. Um des Berufes willen muß er an die Familie nicht nur gebunden, sondern auch von ihr frei sein. Nur innerhalb der Familie ist der Mann im eigentlichen Sinne des Wortes Herr. Für die Frau fällt normalerweise Familie und Beruf zusammen. Vor allen Dingen aber ist die Familie die Stätte der Jugenderziehung. Jede Erziehung muß sich auf die Erziehung in der Familie gründen. Der revolutionäre Gegensatz gegen die Familie mit dem Ziel, das Familienleben aufzulösen, richtet sich gegen die Erziehung überhaupt. Sie wird verdächtigt als naturwidrige Vergewaltigung. Ihr wird das Ideal der natürlichen, freien Selbstbildung entgegengestellt. Dies ist der Gesichtspunkt der modernen revolutionären Jugendbewegung. Sie richtet sich ursprünglich weniger gegen das Elternhaus als gegen eine Schulerziehung einer vom Elternhaus vernachlässigten Jugend. Die Bewegung war großstädtisch, ein Versuch, sich von der naturlosen, modernen großstädtischen Kultur zu befreien. Solche jugendlichen Emanzipationsbewegungen kehren in der Geschichte periodisch wieder.

Von christlicher Seite wurde sehr häufig die Notwendigkeit der Erziehung im Unterschiede vom einfachen Wachsen- und Werdenlassen begründet mit dem Hinweis auf die Sünde, und zwar auf die Erbsünde.

Die tief in der protestantischen Theologie begründete Neigung, alles Christliche in der Sünde zu begründen, kehrte an dieser Stelle wieder. Es ist eine unzweifelhafte, geschichtliche Tatsache, daß nicht nur die pädagogische Theorie, sondern auch die Erziehung selbst unter dem beherrschenden Einfluß der Lehre von der Erbsünde stand. Das gilt besonders von der Strafe. Darum stand die Pädagogik der Aufklärung unter dem Gesichtspunkt der Polemik gegen die Lehre von der Erbsünde. Ihr gegenüber stand die pietistische Pädagogik. Es ist kein Zufall, sondern eine Tatsache von großer geschichtlicher Wirkung, daß das klassische Zeitalter der Pädagogik nicht in die Zeit der Orthodoxie, sondern in die Zeit fällt, in der sich die Orthodoxie in Aufklärung und Pietismus gespalten hatte. Die Notwendigkeit der Erziehung im Gegensatz zu der naturalistischen Autonomie wurde von christlicher Seite mit der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen begründet. Infolgedessen wurde die Erziehung zu einseitig als Strafe nicht nur aufgefaßt, sondern auch ausgeführt. Allein Erziehung hat der Mensch nicht erst deswegen nötig, weil er sündig ist, sondern deswegen, weil er in seiner ganzen Entwicklung auf das Empfangen angewiesen ist. Er ist nicht produktiv, sondern empfänglich und muß gefüllt werden. Darauf beruht die Notwendigkeit der Erziehung, denn Bildung ist nicht nur Formung, sondern Füllung. Die Aufgabe ist aber nicht nur die Füllung des Verstandes mit Wissen, sondern die Füllung des Menschen mit Geist, also die Bildung der Gesamtpersönlichkeit. Sie geschieht dadurch, daß der Ertrag der Erfahrung der nächsten Generation vermittelt wird.

In der Familie ist die Voraussetzung aller Erziehung gegeben, die Autorität. Die Eltern sind von Natur für das Kind Autorität. Das Kind verdankt den Eltern mit seinem Leben alles, was es ist und hat. Das Verhältnis von Eltern und Kindern ist die nächste Analogie zu dem Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf. Autorität hat der, der Autor ist. Im eigentlichen Sinne des Wortes ist nur Gott Autorität. Sobald man diese religiöse Begründung der Autorität beiseite schiebt, macht das Autoritätsverhältnis immer Schwierigkeiten. Denn es wird dann gesetzlich. Autorität kann man nicht beanspruchen, sie muß begründet sein. Sie ist eine von Gott übertragene Vollmacht und erweist sich dadurch, daß der Mensch imstande ist zu geben. Je mehr er ein Geber ist, desto mehr ist er Autorität. Denn damit wird Vertrauen geweckt. Es ist aber falsch, Autorität direkt auf den Gehorsam

zu beziehen: Autorität ist der, dem ich zu gehorchen verpflichtet bin. Dieser gesetzliche Autoritätsanspruch ist die Quelle aller Nöte, die der Anspruch auf Autorität macht. Denn der Gehorsam bleibt so lange unfrei und erzwungen, also durch einen unterdrückten Widerspruch gehemmt, als er nicht im Vertrauen begründet ist. Ein solcher Autoritätsanspruch ruft immer Widerspruch hervor. Dieser Gegensatz begründet sich durch den Anspruch auf Autonomie, auf Selbständigkeit. Wenn sich Autonomie und Autorität ausschließen, so entsteht eine revolutionäre Bewegung. Der Widerspruch gegen die Autorität der Vergangenheit über die Zukunft ist der Keim aller Revolutionen auf allen Gebieten des geschichtlichen Lebens. Ein erzwungener Gehorsam schlägt immer in Revolution um. Entweder schließt die Selbständigkeit des Menschen jede Autorität aus oder sie besteht in einem freien Gehorsam, d. h. in einem solchen, der auf Vertrauen beruht. Eine Autorität, die Gehorsam fordern kann, wird nur gewonnen durch eine Güte und Überlegenheit, die Vertrauen erweckt. Im Autoritätsverhältnis wiederholt sich die Regel, daß jedes Gebot in einer Gabe begründet ist. Wer von mir nimmt, dem werde ich damit zur Autorität. Dann kann in dem Gehorsam, ohne daß er knechtisch wird, ebenso ein Verzicht auf den eigenen Willen und die eigene Einsicht liegen, wie dies im Vertrauen der Fall ist. Ein Autoritätsverhältnis wird ohne weiteres durch die natürliche und geistige unbewußte und bewußte Abhängigkeit des Kindes von den Eltern begründet!

Weil das Verhältnis nicht nur ein natürliches ist, so wird Autorität nicht nur begründet durch die Erhaltung des leiblichen Lebens. Erst wenn das Kind den Inhalt seines geistigen Lebens der Vermittlung der Eltern verdankt, erst dann sind sie vollständige Autorität, und hierin besteht das Wesen der Erziehung. Autorität wird nur dann widerspruchslos anerkannt oder der sich gegen sie regende Widerstand wird nur überwunden, wenn die Autorität Vollmacht ist, d. h. eine verliehene, in der Autorität Gottes begründete. Nur wer selbst eine Autorität über sich hat, der hat Autorität. Nur wer gehorchen kann, der kann befehlen. Man gehorcht nur dem bereitwillig, der sich selbst einer höheren Autorität unterordnet. Eine solche Autorität hat nicht die Härte und Unbiegsamkeit einer auf physischer Macht beruhenden Überordnung. Je größer die geistige Überlegenheit ist, desto geringer braucht die physische Macht zu sein: Wo keine innerliche, geistige Überlegenheit die Autorität begründet, da kann sie nur durch physische Macht er-

zwungen werden. Der Widersetzlichkeit gegenüber ist deshalb physische Macht für jede Autorität notwendig. Aber je geringer das Maß von physischem Zwang ist, um so sicherer ist die Autorität. Geistige Überlegenheit ist nicht notwendig Überlegenheit der Bildung. Wenn dies der Fall wäre, so wäre beim sozialen Aufstieg der Geschlechter notwendig, wie es tatsächlich oft ist, daß ein Verlust an Autorität der Vergangenheit über die Zukunft eintrete und statt dessen eine Autorität der Zukunft über die Vergangenheit stattfände. Eine Krisis, eine Gefahr ist der Fortschritt der Generationen immer. Denn mit dem Selbständigwerden der nächsten Generation ist notwendigerweise eine Befreiung von der elterlichen Autorität verbunden. Diese kann sehr leicht zu einer Losreißung führen, so daß die Befreiung der neuen Generation von der alten zu einem Kampfe wird, der die Geschlechter auseinanderreißt. Damit ist der Zusammenhang der Geschichte und der Kultur, der Sitte und des Volkslebens gefährdet. Diese Emanzipation ist der innerste Kern jeder politischen und geistigen Revolutionsbewegung. Sie ist der Rückschlag gegen eine gesetzliche Überspannung der Autorität. Weil die Emanzipationsbewegungen von der Jugend ausgehen, so begleiten sie jeden Verjüngungsprozeß in der Geschichte. Solche Bewegungen bestehen in einem Rückgriff auf die primitiven, durch die Geschichte verdrängten Grundlagen der Kultur. Es sind Jugendbewegungen, denen ein unterdrücktes Selbständigkeitsbewußtsein und Freiheitsgefühl zugrunde liegen. Das normale Verhältnis der Generationen zueinander kann nur Vertrauen sein, denn das ist die Form der Gemeinschaft und Liebe zwischen Über- und Untergeordneten. Die Geschichte wird zusammengehalten nicht durch Gesetzlichkeit, sondern durch Liebe.

4. Die Erziehung.

Die wichtigste Aufgabe der Familie ist die Erziehung, um ihretwillen ist die Familienbildung notwendig. Die Erziehung in der Familie ist die Grundlage aller Erziehung. Sie läßt sich durch keine andere Form der Erziehung ersetzen. Anstaltserziehung ist nur dann berechtigt, wenn die Familienerziehung versagt. Der revolutionäre Gegensatz gegen die Familienbildung ist immer eine Folge der Auflehnung gegen die Erziehung. Wo diese grundsätzlich ist, da hängt sie zusammen mit einer naturalistischen Weltanschauung. Für sie erscheint die Erziehung als ein willkürlicher, von außen kommender Eingriff in

die selbständige Entwicklung des Menschen. Man muß den Menschen werden und wachsen lassen, aber alle Erziehung ist eine Störung der selbständigen Entwicklung. Der Einwand gegen diesen Naturalismus kommt zu spät, wenn man die Notwendigkeit der Erziehung mit der menschlichen Sündhaftigkeit begründet, als ob die Erziehung nur in der Bekämpfung der Sünde bestünde. Aber erzogen werden muß der Mensch, nicht nur darum, weil er sündig ist, sondern darum, weil er seinem Wesen nach auf das Empfangen angewiesen ist. Alles Erziehen ist seinem innersten Kern nach ein Geben. Für jeden Menschen gilt das Wort: Was hast du, das du nicht empfangen hast. Die Erziehung besteht darin, daß dem werdenden Menschen Anteil an dem geistigen Besitz der Gemeinschaft gegeben wird. Das bedeutet nicht, daß der Mensch ein leeres Gefäß ist, das beliebig gefüllt werden kann, aber seine Selbständigkeit besteht darin, daß er aufnimmt oder sich verschließt. Die Regel, nach der er dies tut, ist sein eigenes inneres Wesen. Was sich mit ihm verschmilzt, nimmt er auf, was ihm widerstrebt, lehnt er ab. Dieses Geben und Empfangen ist die Grundform aller Menschenbildung, d. h. aller Erziehung. Die Erziehung umfaßt den ganzen Menschen, Verstand, Wille und Gefühl, Leib und Seele. Durch sie wird der ganze Mensch zu einem Glied der Gemeinschaft gemacht, indem er Anteil bekommt an dem Besitz, den sie erworben hatte an Sitte, Gewöhnung, Bildung und Erkenntnis. Ist die Erziehung Bildung des ganzen Menschen, so ist sie in ihrem tiefsten Kern Bildung des Willens, denn der Wille ist der innerste Kern des Menschen. Wenn nun die christliche Erziehung die Sündhaftigkeit des Menschen voraussetzt, und wenn diese besteht in der Selbstsucht des Menschen, in seinem Eigensinn Gott gegenüber, so erscheint als Ziel der Erziehung die Brechung des Eigenwillens. Diese Formel wird besonders durch die vom Methodismus beeinflußte Pädagogik vertreten. Sie hat in der kirchlichen Pädagogik eine sehr reelle Bedeutung gehabt. Die Erziehung war unter dem Einfluß dieses Zieles der Erziehung hart. Die körperliche Züchtigung spielte eine große Rolle, es wurde viel gescholten, das Gebot bestand überwiegend in Verboten. Die Erziehung war Zucht, Züchtigung. Diesen Vorwurf machten die Aufklärer der christlichen Pädagogik. Sie warfen ihr vor, daß sie unter dem Druck der Lehre von der Erbsünde stehe, und daß darum ihr Ziel der gebrochene Wille sei. Die Aufklärer machten dieser Pädagogik den Vorwurf, daß sie den Willen, anstatt ihn zu stärken, schwäche, und anstatt ihn selbständig zu

machen, ihn knechte und damit Rückschläge hervorrufe. Es werden Sklaven und Empörer gezüchtet, dieses Erziehungsziel entspreche dem verbildeten, christlichen Demutsideal, wie es sich etwa in dem Lied von Hartmann[29]) ausspricht:

Leiden bringt empörte Glieder
Endlich zum Gehorsam wieder,
Macht sie Christo untertan,
Daß er die gebrochnen Kräfte
Zu dem Heiligungsgeschäfte
Sanft und still erneuern kann.

Wenn dies richtig wäre, so wäre der Einwand gegen dieses Erziehungsziel berechtigt. Wie der Erfolg der Heiligung ein starker und freier Wille ist, so muß auch das Ziel der Erziehung ein kraftvoller und selbständiger Charakter sein.

Wirklicher Wille, im Unterschied von einem bloßen Naturtrieb, entsteht aber nur durch einen Durchgang durch Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung. Jeder geistige Wille entsteht durch Überwindung von widerstrebenden natürlichen Trieben. Der Wille hat darum die Form des Kampfes, der Überwindung und Beherrschung entgegenstehender Triebe, Neigungen und Interessen. Er hat zu seiner Kehrseite eine Verneinung, ein Nichtwollen, eine Vernichtung oder Auflösung eines natürlichen Willens. Er geht hindurch durch einen Tod. Diesem Kampf verdankt der Wille seine Selbständigkeit und Kraft. Dieser Vorgang entspricht dem verneinenden Urteil, welches bei der Bildung einer Erkenntnis jedes bejahende Urteil begleitet. Unterbleibt diese Verneinung, so entsteht keine Gewißheit, sondern schwankende, unsichere Urteile. Jedem Willen, jeder Tat und Arbeit gehen nicht nur Lustgefühle voraus, die zur Betätigung dieses Willens treiben, sondern auch Unlustgefühle, die erst überwunden und aufgelöst werden müssen. Diese Unlustgefühle sind die erscheinende, ins Bewußtsein tretende Form von Trieben, die in entgegengesetzter Richtung laufen. Von der Entschlossenheit und Kraft, mit der diese entgegengesetzten Triebe laufen, hängt die Kraft des regierenden Willens ab. Nur ein geschlossener, ganzer Wille ist stark. Freilich kann auch ein unsteter Wille unbiegsam sein, d. h. eigensinnig. Eigensinn ist die Kehrseite der Schwäche. Besonders bestimmbare Menschen sind nach der entgegengesetzten Seite hin nicht nur verschlossen, sondern auch eigensinnig. Insofern ist Brechung des Willens das Ziel der Erziehung, weil sie das

Ziel jeder Selbstbeherrschung ist. Im anderen Falle bildet sich der Charakter nicht, sondern er zersplittert sich. Eine noch so rücksichtslose Tatenergie ohne Selbstzucht ist noch kein Charakter. Schon die Beschneidung von Trieben, Anlagen und Begabungen zu Gunsten anderer Anlagen, die ausgebildet werden sollen, ist eine Form von Selbstzucht, nicht alle Begabungen können gepflegt werden. Ein entschlossener Verzicht ist die Bedingung eines geschlossenen Charakters.

Diese Unterordnung der in uns lebenden Triebe unter einen regierenden Willen ist der Gehorsam. Wahrer Gehorsam ist Unterordnung unter den in uns selbst regierenden eigenen Willen. Ein solcher Gehorsam entsteht aber nicht ohne Unterordnung unter einen über uns stehenden, uns überlegenen Willen. Selbstbeherrschung entsteht nur durch Unterwerfung unter eine Autorität. Nur wer gehorchen kann, der kann regieren, Gehorsam fordern. Nur wer sich selbst beherrschen kann, der kann andere beherrschen.

Ein solcher Gehorsam Menschen gegenüber ist aber nur möglich, wenn er im letzten Grunde Gehorsam gegen Gott ist. Menschen gebieten und Menschen gehorchen kann nur der, der Gott gehorcht. Jeder wirkliche Gehorsam gegen Menschen ist ein Gehorsam gegen Gott. Den innersten Willen kann nur Gott in Anspruch nehmen, darum ist jeder Gehorsam, alle Erziehung religiös begründet. Wer vollkommene Unterordnung fordert, nimmt bewußt oder unbewußt göttliche Autorität in Anspruch. Dies ist nur möglich, wenn die menschliche Autorität sich der göttlichen vollkommen unterordnet. Dann ist der Gehorsam frei. Es ist deswegen nicht richtig, daß der Gehorsam nur frei ist, wenn er nur Gehorsam des Menschen gegen seinen eigenen höheren Willen ist, d. h. wenn der Mensch absolut selbständig, in diesem Sinne autonom ist. Die Freiheit des Gehorsams besteht darin, daß er im Vertrauen begründet ist. Denn durch das Vertrauen öffnet der Mensch sich mit eigenem Willen einem höheren Willen. Vertrauen und Gehorsam gehören deshalb unlöslich zusammen. Ein Gehorsam, der nicht im Vertrauen begründet ist, ist unfrei. Dabei kann man das Verhältnis von Vertrauen und Gehorsam nicht zeitlich ordnen. Sie stehen zueinander in zeitloser Wechselwirkung. Aus dem Vertrauen, und nur aus ihm, entsteht Gehorsam, und aus dem Gehorsam, und nur aus ihm, entsteht Vertrauen. In dieser zeitlosen Wechselwirkung ist das Übergeordnete immer das Vertrauen. Der Gehorsam entsteht aus dem Vertrauen, und das Vertrauen erhält sich nur durch Gehorsam.

Gehorsam und Vertrauen einigen sich in der Liebe. Sie werden nur erweckt durch Liebe, und sie sind selbst Liebe.

Wenn alle Erziehung darin besteht, daß Gehorsam und Vertrauen geweckt wird, so ist sie ein Werk der Liebe. Nur wer liebt, kann erziehen. Der Wille und die Fähigkeit zu erziehen ist eine Gabe der Liebe. Damit wird nochmals klar, daß Erziehung eine religiöse Aufgabe ist, denn wie jeder vollkommene Gehorsam ein Gehorsam gegen Gott ist, so ist auch Vertrauen schließlich begründet im Vertrauen zu Gott. Auch dieses Verhältnis ist nicht zeitlich, sondern ein Verhältnis der Wechselwirkung. Aus dem Vertrauen zu Gott entsteht Vertrauen zu den Menschen, und zwar zu den Menschen, die Gott vertrauen; und aus dem Vertrauen zu Menschen entsteht Vertrauen zu Gott. Gottvertrauen wird nicht durch Lehren erweckt, sondern nur durch Menschen, die selbst Gott vertrauen. Wenn Vertrauen und Gehorsam religiös begründet sind, so liegt in dieser Begründung zugleich eine Befreiung von der Persönlichkeit des Erziehers. Der wahre Erzieher bindet nicht an sich selbst, sondern befreit von sich selbst. Tut er dies nicht, so knechtet er und nötigt damit seine Gefolgschaft, sich gewaltsam loszureißen. Damit wird aus dem Verhältnis der Abhängigkeit ein Gegensatz, und der Zusammenhang der Geschlechter wird revolutionär zerrissen. Aus einer Überspannung der Autorität, d. h. also daraus, daß sie nicht auf Vertrauen begründet ist, entsteht alle Revolution.

Wenn der Gehorsam auf Vertrauen begründet ist, so verbindet er sich mit Wahrhaftigkeit. Jeder unselbständige Gehorsam macht verschlossen. Wer vertraut, der öffnet sich — eben darin besteht das Vertrauen. Verschlossenheit ist der Anfang der Lüge. Aller erzwungene Gehorsam führt zur Lüge. Gesetzliche Erziehung macht Lügner. Die richtige Erkenntnis, daß im Grunde alles Glaubens, alles Gehorsams Furcht liegt, kann dazu führen, daß man durch Furcht erziehen zu können meint. Der Glaube und der Gehorsam entstehen nicht ohne Furcht, aber nicht aus der Furcht, sondern aus der Liebe. Indem der Gehorsam aus dem Vertrauen entsteht, wird die Furcht überwunden. Wie sie Gott gegenüber nicht nur aus dem bösen Gewissen entsteht, sondern aus der Gottheit Gottes, so entsteht sie auch Menschen gegenüber nicht nur aus der Schuld, sondern aus der überlegenen Autorität. Sie nötigt dazu, Abstand zu halten. Diese Würde ist mit jeder Autorität verbunden. Sie gehört zur Überordnung. Sie fordert Respekt und ver-

hindert jede dreiste Gleichstellung. Die Furcht ist also eine natürliche und normale, eine schöpfungsmäßige Empfindung. Sie entsteht nicht erst aus dem bösen Gewissen. Aber durch die Schuld wird sie zur Flucht vor aller Autorität. Sie kann sich zur Angst steigern, d. h. sie kann, anstatt zum Motiv zu werden, lähmend wirken. Dann führt sie mit Notwendigkeit zur Lüge. An der jugendlichen Lüge trägt die Angstpädagogik einen großen Teil der Schuld. Trotzdem ist es die Korrektur eines Fehlers durch einen entgegengesetzten, wenn man die Furcht völlig verwirft. Das ist schon deswegen nicht möglich, weil sie auch in der Form des bösen Gewissens die Abwandlung einer natürlichen Empfindung ist, die nicht ohne Unnatur beseitigt werden kann. Eine Gefahr der naturalistischen Erziehung ist die ausschließliche Pflege der Triebe und die Beseitigung der Hemmungen, neben der Furcht z. B. auch der Scham. Die Gefahren, die aus der Furcht entstehen, werden nicht durch den aussichtslosen Versuch überwunden, die Furcht zu verdrängen, sondern nur dadurch, daß sie durch Vertrauen beherrscht wird. Es liegt eine tiefe Weisheit in der Dreiheit: Fürchten, Lieben und Vertrauen. Die Furcht für sich allein ist auch kein Schutz vor dem Bösen, auch dann, wenn sie nicht Furcht vor Strafe, sondern vor dem Bösen selbst ist. Darin liegt noch kein fester Wille. Wer das Böse fürchtet, der meidet es, aber überwunden wird es nicht dadurch, daß man es meidet, sondern nur dadurch, daß man es tötet. Darum liegt allein im Haß gegen das Böse ein wirklich fester, guter Wille. Wer das Gute liebt, der haßt das Böse, und er fürchtet es nicht bloß. So wahr das Gute nur entsteht aus Liebe, so sicher vergeht das Böse nur durch Haß.

Daraus ergibt sich die Bedeutung, die die Strafe für die Erziehung hat. Der Widerwille gegen das Böse entsteht in dem Menschen, der es getan und also doch gewollt hat, nicht von selbst aus dem autonomen Urteil des Gewissens. Allerdings muß der Mensch, der das Böse getan hat, es auch selbst verurteilen, aber dieses Urteil muß geweckt werden. Es muß ein eigenes und freies Urteil sein, aber in dem Menschen, der schuldig geworden ist, entsteht dieses Urteil nur in der Form der Zustimmung zu einem über ihn gefällten objektiven Urteil. Es ist ein Ja zu einem Nein, das über uns und über unsere Tat gesprochen wird. Dieses über uns gefällte Urteil ist ernst, d. h. es ist Tat und darum Wahrheit. Die Strafe ist das zur Tat gewordene Nein zum Bösen. Sie hat ihren Zweck dann erreicht, wenn der Schuldige ihr Recht gibt,

dem in ihr liegenden Urteil über seine Tat zustimmt. Sie hat ihren Zweck nicht erreicht, wenn sie nur Angst erregt. Diese Zustimmung zur Strafe ist die Sühne. Soll nicht nur Angst, sondern die Zustimmung des Gewissens zur Strafe erreicht werden, so darf durch die Strafe die Gemeinschaft mit dem Schuldigen nicht aufgehoben werden, sondern über ihr muß die Bereitwilligkeit zur Vergebung für den stehen, der sich der Strafe innerlich unterwirft. Das Verhältnis von Gebot, Gehorsam, Schuld, Strafe und Vergebung, das in dieser Art der Erziehung liegt, wird ausgedrückt in dem christlichen Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Dies ist die Formel für eine religiöse Erziehung. Denn wenn die Erziehung nicht rein äußerlich und gesetzlich bleiben soll, wenn sie den innersten Kern des Menschen ergreifen soll, dann muß sie religiös begründet sein, weil dieser innerste Kern des Menschen, nämlich sein Wille, nur dem Schöpfer zugänglich ist.

Es ist deshalb nicht möglich, die allgemeine Erziehung von der religiösen zu trennen. Gerade dann, wenn die Erziehung religiös begründet ist, umfaßt sie den ganzen Menschen, Verstand, Wille und Gefühl, Leib und Seele. Wenn man die Religion nur als Gefühl ansieht, so beschränkt man die religiöse Erziehung auf die Pflege des religiösen Gefühls durch den Kultus. Aber eine Pflege der Gefühle, und möchten es die stärksten und tiefsten sein, wenn sie nicht den ganzen Menschen beeinflussen, verdient nicht den Namen Erziehung. Auch durch den bloßen „Religionsunterricht" wird der Mensch und das Volk noch nicht erzogen, besonders dann nicht, wenn neben diesem Unterricht ein anderer steht, der ihm widerspricht. Damit wird die Einheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit, die doch das Ziel aller Erziehung ist, nur gefährdet. Gerade wenn die Erziehung Bildung des Kernes der Persönlichkeit, des menschlichen Willens ist, dann gibt es keine Erziehung ohne Bildung der Erkenntnis. Denn der Religionsunterricht soll nicht Kenntnisse mitteilen, sondern Erkenntnis, d. h. Überzeugungen erwecken. Denn er soll ja den Charakter bilden. Der Charakter wird aber nicht von außen gebildet, d. h. durch Disziplinierung des Leibes, sondern von innen aus dem Kern des Menschen heraus. Dieser Kristallisationsprozeß, durch den sich der Charakter bildet, hat zu seinem innersten Kern die Bildung von Überzeugungen. Nur durch feste Überzeugungen, auf die man sich verlassen kann, und denen man gehorcht, und durch nichts anderes bildet sich der Charakter. Wenn man klagt,

daß es uns an Charakteren fehlt, so hat das seinen tiefsten Grund darin, daß es uns an festen Überzeugungen, d. h. an der religiösen Grundlage des Charakters fehlt. Eine religiöse Erziehung, Jugenderziehung oder Volkserziehung, ohne Pflege der Erkenntnis gibt es also nicht. Auch Paulus hat sich dagegen verwahrt, daß die Kindlichkeit des Glaubens im Festhalten einer primitiven Stufe der Erkenntnis bestehe. Wie man vor Sünde nicht dadurch schützt, daß man den Stand der Unschuld, d. h. der Unbekanntschaft mit der Sünde, möglichst weit ausdehnt, so schützt man auch vor Unglauben nicht dadurch, daß man die religiöse Erkenntnis auf einer naiven Stufe festhält. Die Erkenntnis Gottes muß mit der Welterkenntnis Schritt halten, wenn sie nicht erlöschen soll. Das „Wachsen in der Erkenntnis“[29]) ist die Bedingung aller Gewißheit. Die Erkenntnis wird zur Überzeugung nur dadurch, daß sie den Zweifel oder die Verneinung mit Bewußtsein überwindet, und dieses geschieht nur durch Vertiefung der Erkenntnis. Sie ist also eine wichtige Aufgabe der religiösen Jugend- oder Volkserziehung, die sich durch schulmäßigen Unterricht nicht lösen läßt und auch durch den kultischen Gottesdienst nicht erfüllt wird. Glaube entsteht nur aus Liebe und Wahrheit. Die Entchristlichung besonders der männlichen Jugend erklärt sich zum großen Teil aus der Tendenz, die religiöse Erkenntnis auf ein Mindestmaß einzuschränken, aus Sorge, daß sie sonst in Konflikt mit der Welterkenntnis gerät. Die Erweiterung der Lebenserfahrung ist nur dann ein religiöser Fortschritt, wenn sich gleichzeitig die Gotteserkenntnis vertieft. Wenn der ganze geistige Besitz wächst und reift, aber der kindliche Standpunkt in der Gotteserkenntnis künstlich festgehalten wird, dann verschwindet allmählich der religiöse Besitz.

Wenn die religiöse Erziehung mit der Erziehung zum Gehorsam, also mit der moralischen Erziehung, und mit der intellektuellen Erziehung, also mit der Erziehung durch die Wahrheit, verbunden werden muß, so muß sie doch von ihr nicht getrennt, aber unterschieden werden. Sie darf nicht zum gesetzlichen Moralisieren werden, sondern muß einen evangelischen Charakter behalten. Es ist deswegen falsch, jedes Gebot direkt mit dem Willen Gottes zu begründen und jede Verfehlung zu einer religiösen Sünde zu stempeln. Die religiöse Erziehung darf nicht so mißbraucht werden, daß man die Schwierigkeiten der Erziehung auf sie abschiebt. Wie es ein Erziehungsfehler ist, der Pflicht nur die negative Form des Verbotes zu geben, so ist auch eine „Religion“, die nur als Hemmung, als Schranke wirkt und nicht als positiver Trieb

Ziele setzt, eine pädagogische Gefahr, weil die Hemmung und das Verbot zum Widerstand reizt. Zur religiösen Erziehung gehört das Recht und die Pflicht der Vergebung. Daß die göttliche Gnade durch die Schuld nicht verloren geht, muß sich auch in der Erziehung ausdrücken. Das geschieht dadurch, daß auch nach Verfehlungen dem Sünder immer wieder Vertrauen geschenkt wird. Sonst wird er trotzig und verzagt zugleich.

Ebenso muß die religiöse Erziehung, wenn sie mit der intellektuellen verbunden wird, doch von ihr unterschieden werden. Intellektuelle Schwankungen sind im Entwicklungsalter unvermeidlich. Sie dürfen nicht ohne weiteres als religiöse Katastrophen angesehen werden. Die normale Entwicklung ist nicht die Regel. Jede Entwicklung durchläuft religiöse oder moralische Krisen, aber nicht notwendig einen Bruch. Glaube ist niemals die Frucht einer natürlichen Entwicklung, sondern er entsteht immer aufs Neue durch eine Entscheidung, eine Wahl hindurch, ein Ja, das durch ein Nein hindurchgeht. Das heißt, Glaube ist immer Bekehrung. Wenn damit gesagt ist, daß er nur durch eine Versuchung hindurch entsteht, so bedeutet das nicht, daß ihm mit Notwendigkeit eine Zeit des Unglaubens und der unüberwundenen Sünde vorausgehen müsse, so wenig damit gesagt ist, daß ihm eine Zeit der Sündlosigkeit folgt. Die Abwendung von der Sünde ist nicht ein Moment der Zeit, sondern ein sich immer wiederholender, ewiger Akt. Denn Glaube ist ein Werk Gottes, und darum wird er weder durch passives Warten noch durch hastiges Drängen hervorgerufen. Er läßt sich nicht künstlich machen. Wie Wahrheit und Glaube, so darf auch Natürlichkeit und Glaube niemals in Konflikt treten. Alles Natürliche muß, nachdem es geheiligt ist, in gereinigter Form wiederkehren, denn ein Konflikt der Religion mit dem, was im Menschen schöpfungsmäßig ist, verläuft immer zuungunsten der Religion. Wenn Glaube nicht künstlich gemacht werden kann, weder durch Belehrung noch durch methodistische Treiberei, weder durch gesetzlichen Zwang noch durch Erzeugung von Empfindungen, seien es Buß-, seien es Seligkeitsempfindungen, so darf man doch daraus nicht folgern, daß von einer religiösen Erziehung überhaupt nicht die Rede sein könne. Wie alles geistige Werden, so darf auch die Religion nicht dem Zufall überlassen werden, da der Mensch gerade in seiner religiösen Entwicklung nicht produktiv, sondern empfänglich ist. Gott aber wirkt durch Menschen. Wunderbar bleibt die Entstehung des Gottesbewußtseins und des

Glaubens immer, ein undurchdringliches Geheimnis wie alles schöpferische Werk Gottes. Der ganze geistige Besitz des Menschen ist von sinnlicher Wahrnehmung abhängig. Der Glaube an den unsichtbaren Gott entsteht im Kinde dadurch, daß es Erwachsene sieht, die Gott als Realität behandeln, besonders im Gebet. Insofern ist das Vorbild die eigentlich entscheidende, religiöse Kraft. Die Erziehung zum Glauben kann nur in der Erziehung zum Gehorsam und zur Wahrhaftigkeit bestehen. Schöpferisch ist nur die göttliche Wahrheit.

Siebentes Kapitel.

Liebe als Wille zur Arbeit.

Alle Erziehung ist eine Erziehung zur Arbeit. Der Trieb zur Arbeit ist ein Naturtrieb, der aus der Schöpfung stammt. Die menschliche Arbeit hat ihre Wurzel, ihre Vorstufe in der Natur. Man kann auch von Arbeit in der Tierwelt reden: Der Vogel, der sein Nest baut, die Biene, die Ameise arbeiten. Der Trieb, dem die Arbeit entspringt, äußert sich zunächst als Spieltrieb. Das Spiel ist die Vorstufe der Arbeit. Darin zeigt sich, daß der Trieb zur Arbeit Lust ist. Zur wirklichen Arbeit wird die menschliche Tätigkeit dadurch, daß sie einen Zweck verfolgt, und um diesen zu erreichen, Schwierigkeiten, Hemmungen überwindet. Jede auf einen Zweck gerichtete, mit Anstrengung verbundene Tätigkeit ist Arbeit. An der Überwindung der Widerstände wird die Kraft gemessen, mit der die Arbeit getan wird. In der Überwindung von äußeren Widerständen liegt zugleich eine Selbstüberwindung, eine Überwindung innerer Widerstände, eines Widerwillens, der sich in Unlustgefühlen zeigt. Die Arbeit ist zunächst ein innerlicher Akt, ein Willensakt, ehe sie eine Tat ist. Sie ist ein Akt des ganzen Menschen nach Leib und Seele. Durch die Beharrlichkeit, mit der das Ziel durch die Überwindung von Widerständen verfolgt wird, erhebt sich die Arbeit über das Spiel. Eben dadurch wird sie aus dem Trieb zum Willen und zur Tat. Der beharrliche Wille in der Arbeit ist Fleiß. Er besteht gerade darin, daß die Arbeit nicht nur aus Lustgefühlen entsteht, sondern hemmende Unlustgefühle durch das Pflichtgefühl überwindet und beherrscht. Da die Arbeit zugleich Selbstüberwindung ist,

so bildet sich in ihr und durch sie die Persönlichkeit: Durch sie schafft der Mensch ein Werk, und er bildet sich selbst.

Zur Arbeit ist der Mensch von Natur nicht nur getrieben, sondern auch ausgerüstet. Der Leib ist ein Organ für die Arbeit, besonders die menschliche Hand zeigt unsere Bestimmung zur Arbeit. Die Arbeit ist die normale Form unseres Lebens, der Inhalt des Lebens. Sie ist die Bedingung der körperlichen und seelischen Gesundheit und der ethischen Normalität. „Müßiggang ist aller Laster Anfang." Die Arbeit gehört zum Wesen des Menschen. Sie ist menschlich und natürlich. Dadurch, daß es Arbeit ist, unterscheidet sich das menschliche Wirken vom göttlichen, vom Schaffen. Dieses ist ein müheloses, zeitloses Produzieren, das uns versagt ist.

Zur Arbeit wird alles menschliche, natürliche Wirken dadurch, daß uns der Stoff gegeben ist. Alle Arbeit, auch die geistige, ist Bewältigung eines gegebenen Stoffes. Darum verbrauchen wir in der Arbeit Zeit und Kraft. Sie ist Freude, aber zugleich auch Mühe und Plage. Es ist aber falsch, sie aus der Sünde abzuleiten. Gehört sie zur Natur und zum Menschen, so gehört sie damit nicht zur Sünde als deren Strafe. Die Strafe der Sünde ist die vergebliche Arbeit, die keine Frucht bringt, und die nichts ist als Mühe und Plage und nicht auch Freude und Erfolg. Im Alten wie im Neuen Testament besteht die Verheißung darin, daß die Arbeit nicht vergeblich ist.

Die Verachtung der Arbeit, und zwar besonders der körperlichen Arbeit, stammt in unserer Kultur nicht aus dem Christentum und auch nicht aus dem Judentum, sondern von den Hellenen. Den Hellenen gilt die Arbeit, und zwar besonders die Handarbeit, und wäre es die des Künstlers, als banausisch, des freien Mannes unwürdig, als die Pflicht des Sklaven. Des freien Mannes allein würdig ist der Sport, die politische Debatte auf dem Markt, die Unterhaltung beim Symposion. Die Freiheit von der körperlichen Arbeit ist Bedingung alles geistigen Genusses. Deswegen hat das Griechentum auch sein Ende genommen im Sport und im rhetorischen Geschwätz. Diese Verachtung der Arbeit ist gerade durch das Christentum überwunden, und damit ist die Schöpfungsordnung wiederhergestellt. Die Arbeit ist Pflicht und bekommt einen sittlichen Wert in sich selbst. Das hat richtiger als viele Moderne Treitschke ausgesprochen. „Manch herbe Anklage wider die notwendige aristokratische Gliederung der Gesellschaft würde verstummen, wenn man sich lebhafter der einfachen Wahrheit entsinnen wollte, daß die Arbeit

Selbstzweck ist. In dieser Erkenntnis liegt ein herrlicher Erwerb der christlichen Gesittung. . . Die Persönlichkeit des Menschen stellt sich dar, entfaltet sich in der Arbeit."[1]) Ob mit diesen Worten die christliche Beurteilung der Arbeit richtig wiedergegeben ist, ist eine Frage für sich, aber das hat der Historiker richtig erkannt, daß die Schätzung der Arbeit in unserer Kultur aus dem Christentum stammt.

Jesus selbst arbeitet nicht für seinen Lebensunterhalt. Er bettelt aber auch nicht wie der Buddha, sondern nimmt das Recht, sich unterhalten zu lassen, für sich in Anspruch. Dieselbe Erlaubnis gibt er seinen Jüngern. Sie sollen sich von den Gemeinden unterhalten lassen und sich dabei nicht als Bettler fühlen, denn ihre Wirksamkeit ist Arbeit.[2]) Der Ruf ins Himmelreich ist ein Ruf zur Arbeit[3]) im Dienste Gottes. Nicht nur die Bosheit, sondern auch die Faulheit schließt ebenso aus dem Himmelreich aus wie die Feigheit und die Torheit. Nur die Jünger Jesu, seine Mitarbeiter, haben das Recht, von ihrer Verkündigung zu leben. Alle anderen Glieder seiner Gemeinde müssen sich ihren Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit erwerben. Mit der griechischen Unterschätzung der körperlichen Arbeit ist die christliche Gemeinde zum ersten Male zusammengestoßen, sobald sie auf griechischen Boden kam — in Thessalonich. Die Verachtung der Handarbeit gegenüber der Verkündigung des Evangeliums und dem geistlichen Geschwätz hat nichts zu tun mit der Erwartung des Weltendes, sondern mit ihr bricht griechisches Urteil in die christliche Gemeinde ein. Paulus hat in seinem Urteil über diese Verirrung nicht geschwankt: Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen,[4]) und zwar heißt es arbeiten mit den eigenen Händen.[5]) Um ein Vorbild zu geben,[6]) und nicht mit den geistigen Müßiggängern verwechselt zu werden, die die Gemeinde verführen, erwirbt er seitdem seinen Lebensunterhalt durch Handwerksarbeit, und nicht nur seinen eigenen Lebensunterhalt, sondern auch seinen Beitrag zur Armenpflege der Gemeinde. Grundsätzlich aber verzichtet er nicht auf sein Vorrecht, sich für die Verkündigung des Evangeliums von den Gemeinden unterhalten zu lassen: er nimmt Geschenke an,[7]) und zwar mit dem Bewußtsein, sie durch seine Arbeit überreichlich verdient zu haben.[8]) Er gestattet den Gemeinden nicht, ihre Verpflichtung gegen die Lehrer zu vernachlässigen.[9]) Gott läßt sich nicht prellen: Wer kärglich säet, wird kärglich ernten.[10])

In diesen einfachen Verhältnissen lag ein Umschwung des Urteils über die Arbeit und damit eine Epoche in der Arbeit selbst: Die Pflicht

zum Erwerb des Lebensunterhaltes durch eigene Arbeit für jeden Menschen und die Beurteilung einer geistigen Tätigkeit, des Lehrens, als Arbeit, durch die der Lebensunterhalt verdient wird. Der Lehrer hat ein Recht, von seiner Lehrtätigkeit zu leben. Die körperliche und geistige Arbeit erfahren eine neue Schätzung. Endlich wird durch die Arbeit die Fähigkeit erworben, Wohltätigkeit zu üben. Die Liebe treibt zur Arbeit. Es stehen nun aber zwei Formen der Arbeit nebeneinander, die Arbeit, durch die der Lebensunterhalt erworben wird, und die Arbeit im Reiche Gottes. Die griechische Verachtung der körperlichen Arbeit ist damit überwunden. Der Lebensunterhalt darf nur durch Arbeit erworben werden. Aber es stehen zwei verschiedene Formen der Arbeit nebeneinander, die nicht aufeinander zurückgeführt werden: sie werden vereinigt durch den Begriff des Berufes. Erst in ihm vollendet sich die neue Ethik der Arbeit. Denn der Begriff stammt aus dem Neuen Testament.[11]) Durch die Berufung in das Reich Gottes wird auch die bürgerliche Stellung in den Auftrag Gottes eingeschlossen. Jeder Pflichtenkreis wird zu einem göttlichen Auftrag. Diese Beurteilung wird gerade auf die Stellung des Sklaven angewandt. Der Beruf wird dem Einzelnen bestimmt durch die göttliche Weltregierung, die ihm seine Stellung gibt und seinen Platz anweist. Zum Glauben an die göttliche Weltregierung gehört die Hinnahme der Stellung des Menschen in der Gemeinschaft als des ihm von Gott gegebenen Berufes. Die Erfüllung der Pflichten des Berufes gehört damit zum Gehorsam gegen die göttliche Berufung. Erst in dieser Auffassung vollendet sich die neue Beurteilung der Arbeit. Es ist nicht richtig, die christliche Beurteilung darin zu finden, daß die treue Arbeit im bürgerlichen Beruf als Dienst Gottes angesehen wird. Ebensowenig ist es richtig, diese Beurteilung der Arbeit als den Kern des reformatorischen Evangeliums anzusehen. Diese Auffassung ist schon scholastisch.[12]) Sie findet sich bei Ekkehardt: Gott erhalten und festhalten lernen in seiner Arbeit, muß der Mensch lernen. Denselben Gedanken hat Ketteler im Jahre 1848 in den Predigten über die sozialen Fragen der Gegenwart ausgesprochen: daß die Kirche „den Dienst der niedrigsten Dienstmagd von der Entwürdigung eines bloßen Menschendienstes befreit und ihn zur Würde eines Gottesdienstes erhebt.“ Man kann diesen Gedanken also nicht als protestantisch im ausschließenden Sinne des Wortes und noch weniger als den Grundgedanken des reformatorischen Evangeliums ansehen. Es läßt sich nicht durchführen,

daß dieses neue Lebensideal der Grundgedanke der Reformation ist. Er hat seine Bedeutung nur im Gegensatz zum Mönchtum.

Luther denkt an Beamte, Handwerker, Kaufleute und Soldaten — an die Berufsstände seiner Zeit. Auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Gegenwart läßt sich seine Lehre nicht ohne weiteres übertragen. Deswegen hat auch die Lutherische Lehre vom Beruf nicht den erwarteten Erfolg gehabt, die soziale Frage zu lösen. Nicht jeder Beruf, durch dessen Erfüllung man seinen Lebensunterhalt erwirbt, läßt sich als Dienst Gottes auffassen und erfüllen. Es geht dem modernen Menschen in dieser Beziehung nicht anders als Paulus. Er sucht sich irgendeine Arbeit, um seinen Lebensunterhalt zu erwerben, aber er hat nicht etwa im Flechten von Zeltdecken seinen Beruf, seinen Dienst Gottes gesehen, sondern in der Verkündigung des Evangeliums. Für Jesus selbst ist der Beruf der Jünger, nach dem Reiche und der Gerechtigkeit Gottes zu trachten,[13]) alles, was zum Lebensunterhalt gehört, wird von Gott gegeben. Es zu erwerben darf aber nicht der Lebensinhalt des Menschen sein und ist auch nicht sein Dienst Gottes.

Dieser Unterschied entspricht noch heute den tatsächlichen Verhältnissen, und er läßt sich durch keine Beurteilung, Betrachtungsweise oder Anschauung, die an den Verhältnissen selbst nichts ändert, beseitigen. Auch der moderne Mensch muß sich oft genug gerade so wie Paulus irgendeine Beschäftigung suchen, mit der er sein Brot verdient, ohne daß er sich einbilden kann, daß diese Arbeit, auch wenn er sie noch so sorgfältig tut, ein Dienst Gottes oder daß ihr Ergebnis ein Beitrag zum Reiche Gottes sei. Wenn ein noch so redlicher Mensch in irgendeinem Schwindelgeschäft, in dem Verlag irgendwelcher Schundliteratur, in einem Ausschank oder in einem kapitalistischen Fabrikbetrieb sein Brot verdient und seine Arbeit noch so treu tut, so ist sie damit noch nicht ein Gottesdienst und ihr Ergebnis kein Beitrag zum Reiche Gottes oder auch nur zur irdischen Kultur, sondern vielleicht nichts als eine Schädigung oder Vergiftung des Volkes. Und zwar gilt das nicht nur für den Arbeiter, sondern auch für den Unternehmer, nicht nur für den Angestellten, sondern auch für den Beamten. Wenn die Heere nicht mehr, wie zu Luthers Zeiten, durch Anwerben von Söldnern, sondern nach dem Gesetz der allgemeinen Dienstpflicht gebildet werden, so kann der Soldat nicht mehr fragen, ob der Herr, dem er, oder der Krieg, in dem er dient, gerecht ist. Er muß seinen Dienst tun, ohne daß er beurteilen kann, ob das Werk, dem er dient, im Ganzen ein gerechtes

ist. Er kann also auch in der treuen Erfüllung eines treulosen Werkes nicht seinen Dienst Gottes sehen. Aber es ist nicht nur der moralische Wert oder Unwert der Arbeit, der es unmöglich macht, jeden bürgerlichen Beruf als Dienst Gottes „anzusehen“, sondern die Zersplitterung der Arbeit durch die immer weiter gehende Arbeitsteilung. Man sieht die Not der modernen Arbeit in der „Entseelung“ oder Mechanisierung der Arbeit, darin, daß der Mensch durch sie zur Maschine oder zu einem Maschinenteil herabgewürdigt wird. Freilich versetzt der gebildete Ethiker, der so urteilt, die Empfindung, mit der er selbst eine mechanische Arbeit tun würde, in den Arbeiter hinein.

Aber das ist jedenfalls richtig, daß der Zusammenhang zwischen der Arbeit des einzelnen Arbeiters und dem Zweck und Wert des Ganzen, dessen Teil seine Arbeit ist, mit der stetig zunehmenden Arbeitsteilung dem Arbeiter nicht zum Bewußtsein kommt. Auf Arbeitsteilung aber beruht alle Arbeit. Jedes Werk, von der einfachsten Nahrung und Bekleidung bis zu größten wirtschaftlichen, technischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Werken hin, ist das Ergebnis der Zusammenarbeit einer Gemeinschaft. Je vollkommener das Werk sein soll, desto weiter geht die Arbeitsteilung. Sie bildet damit auch die Kraft und die Persönlichkeit nur sehr einseitig aus. Und das gilt nicht nur von der Fabrikarbeit, auch alle geistige Arbeit, die Arbeit des Beamten, die wissenschaftliche Arbeit wird immer mehr zur Fabrikarbeit. Trotzdem ist diese Form der Arbeit unvermeidlich, selbst wenn sie auch nur ein unvermeidlicher Durchgangszustand sein sollte: Jetzt ist es so, und wir sehen nicht, wann und wie es anders werden könnte. Auf eine solche Art von Arbeit kann man nicht mehr ohne weiteres den Begriff des Gottesdienstes anwenden. Jedenfalls könnte er nur durch eine künstliche Reflexion dem Arbeiter vorübergehend zum Bewußtsein gebracht werden, d. h. die Auffassung jedes bürgerlichen Berufes als Gottesdienst reicht nicht mehr aus, um den Beruf als Dienst Gottes ethisch zu verklären. Der Wert der rein mechanischen, körperlichen Arbeit für den Arbeiter besteht darin, daß er für sich und die Seinen den Lebensunterhalt erwirbt. Die Arbeit selbst ist nur in ganz geringem Maße Freude, viel mehr Mühe und Entsagung. Die Kritiker des Christentums, die sich immer wieder gegen die Entsagung auflehnen, die gefordert wird, pflegen dabei nur an die Askese zu denken, die den Sinnengenuß einschränkt, und denken nicht daran, wieviel Fähigkeit zur Entsagung, zur Askese, zu der körperlichen Arbeit gehört, auf der unsere Kultur beruht.

Die Frage ist also, worin dann der Wert des Lebens, sein ethischer und religiöser Gehalt, sein Gottesdienst, der eigentliche Beruf des Menschen, besteht. Tatsächlich wird er von den meisten, die im wirtschaftlichen Leben tätig sind, neben dieser Arbeit gesucht, also zunächst im Familienleben, in der Erziehung der Kinder, in einem Beitrag zu den Werken der Kultur, der Humanität oder der Kirche. Von dem erworbenen Geld wird ein Teil für ideale, soziale, humanitäre oder kirchliche Zwecke als eine Art Steuer, ein Zehnter, gegeben. In dieser Steuer liegt dann die Verwertung, die Rechtfertigung und zuweilen sogar die Sühne für den Gelderwerb und seine Sünden. Man befreit dadurch das Gewissen, daß man sich Freunde mit dem ungerechten Mammon macht. Diese Form der Aussöhnung mit dem Erwerbsleben ist weit verbreitet. Auch Max Weber macht darauf aufmerksam: „Ganz erhebliche Summen flossen, wie die Quellen zeigen, beim Tode reicher Leute als ‚Gewissensgelder' an kirchliche Institute, unter Umständen auch zurück an frühere Schuldner als zu Unrecht ihnen abgenommene ‚usura'."[14]) Diese ganz äußerliche Lösung des inneren Zwiespaltes entspricht doch einer inneren Zweiheit, die auch in innerlicher Weise sich auswirken kann. Die Erwägung der Notwendigkeit unserer Arbeit für das Ganze söhnt uns noch nicht aus, sondern die „Mitgliedschaft in Gottes Gemeinde mit dem nie zu erschöpfenden Horizont und die universale, für alle Anliegen der anderen offene Liebe."[15]) Hiernach wird der eigentliche Beruf des Menschen in seiner Stellung in der christlichen Gemeinde gesehen. Der Zwiespalt zwischen dem Erwerb des Lebensunterhaltes und dem eigentlichen Lebensinhalt, dem Beruf, entspricht dem Zwiespalt zwischen Welt und Reich Gottes. Auch wenn man den Begriff des Reiches Gottes so erweitert wie Ritschl, also so, daß die gesamte Kulturarbeit in das Reich Gottes hineingehört, auch dann, wenn diese Ausdehnung berechtigt wäre, wäre mit dem Begriff des bürgerlichen Berufes als Gottesdienst noch keine Einheitlichkeit in unser Leben gebracht.

Auch Erwerb und Kultur einigen sich im Geschäftsleben nicht zu einem geschlossenen Beruf. Jacob Burckhardt sagt mit Recht: „Erwerbsgeschäfte konsumieren den Menschen völlig und verhärten ihn gegen alles übrige . . . Ich sehe viele einzelne, die gegen jede Lektüre förmlich verschworen sind. Sie sagen ‚mit Bedauern', sie hätten keine Zeit, haben aber eigentlich keine Stimmung, und beim jetzigen Betrieb der Geschäfte kann man es ihnen nicht einmal verargen . . . in eurer

Seele gibt es keine Ferien."[16]) Auch zwischen Erwerb und Kultur besteht eine Spannung. Andererseits kommt es darauf an, Einheit in die Lebensführung zu bringen, denn zwei nebeneinander stehende Zwecke gefährden sich gegenseitig. Diese Aufgabe wird im Neuen Testament auch anerkannt. In der Bergpredigt stehen nebeneinander das Leben, das nur dem Erwerb der Lebensmittel dient, und das Trachten nach dem Reiche Gottes. Die eigentliche Aufgabe, der Beruf des Menschen besteht darin, nach dem Reiche Gottes zu trachten. Ein unlösbarer Zwiespalt kommt in diese Lebensführung nur dann hinein, wenn man, wie das jetzt wieder theologische Tradition geworden ist, das Reich Gottes als rein jenseitig und zukünftig auffaßt. Das Wort bekommt dann in der populären und erbaulichen Anwendung den Sinn: Trachtet danach, daß ihr nach dem Tode „in den Himmel kommt". Bei dieser Auffassung ist eine zwiespältige Lebensauffassung unvermeidlich. Denn ein Beruf ist dem Menschen damit nicht gegeben. Aber das Wort spricht von dem Reich Gottes, das Gegenwart ist. Nach ihm zu trachten, in ihm der Gerechtigkeit Gottes zu dienen, das ist der Beruf der Menschen. Der Ruf ins Reich Gottes ist ein Ruf zur Arbeit, durch die der Mensch der Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes dient. Die Berufung ins Reich Gottes gibt einen Beruf. In diesen wird die Stellung, in der die Berufung den Menschen findet, hineingenommen. Sie wird dadurch zu einem göttlichen Auftrag. Innerhalb derselben hat er Gott und seiner Gerechtigkeit zu dienen. Hierin besteht die Lebensaufgabe des Menschen. Der Erwerb des Lebensunterhaltes wird nicht etwa geringgeschätzt, sondern dem Dienste Gottes untergeordnet. Er bildet nicht den eigentlichen Lebensinhalt des Menschen, sondern bildet nur die unerläßliche Bedingung, über der der Beruf des Menschen steht. Die Voraussetzung für diese Lebensführung ist der Glaube an die Vorsehung Gottes. Es wird dem Menschen weder zugemutet noch zugestanden, daß er für seinen Lebensunterhalt nicht arbeiten solle, aber es wird ihm nicht nur geboten, sondern durch den Glauben möglich gemacht, auf die Sorge zu verzichten, das bedeutet nicht nur auf das angstvolle, sondern auch auf das habsüchtige Trachten nach Geld. In welchem irdischen Beruf er auch stehen mag — sein Lebensziel soll nicht der Gelderwerb, sondern der Dienst Gottes sein.

Das Trachten nach dem Reiche Gottes ist in der Christenheit nicht, wie in der Judenschaft, ein passives Warten, sondern ein Wollen und Wirken, das auf einem Empfangen beruht; ein Wollen und Wirken

in dieser Welt und im Reiche Gottes, das in diese Welt gekommen ist. Das Motiv dieses Wirkens ist die Liebe zu Gott und seinem Reich. Der Kreis, durch den und in dem der Mensch diesen Beruf bekommt, ist der, innerhalb dessen ihn die Berufung in Gottes Reich getroffen hat, der bestimmt ist durch den Nächsten. Es ist der Lebenskreis, in den der Mensch durch die göttliche Weltregierung gestellt ist, die gegebenen natürlichen Gemeinschaften, die Familie, die Gemeinde, der Stand, das Volk. Innerhalb dieses Kreises den Namen Gottes zu heiligen, seinen Willen zu tun und sein Recht zu vertreten, das ist der Beruf des Menschen. Er ist eine Arbeit, die an Menschen und für Menschen getan wird. Ihr Motiv ist die Liebe zu Gott und den Menschen, unter denen, an denen dieser Dienst ausgeübt wird. Es ist nicht ein Amt der Gemeinde, aber ein Beruf innerhalb des Volkes, den zu finden die Gemeinde jedem einzelnen helfen soll. Denn er soll in ihr und durch sie, weil er glauben lernt, auch wirken und arbeiten lernen. Er soll sich an dem Dienste Gottes, den die Gemeinde am Volke tut, beteiligen.

In diesen Beruf hinein gehört auch die Arbeit für den Lebensunterhalt, denn um arbeiten zu können, muß er sich und alle die, die auf ihn angewiesen und von ihm abhängig sind, erhalten. Wer dies nicht tut, ist nach dem Worte des Apostels „ärger als ein Heide".[17] Darüber aber hat er die Aufgabe, neben der Arbeit für seinen Lebensunterhalt sich einen Beruf zu suchen und zu erfüllen, der ein Dienst Gottes an den Menschen ist. Dadurch bekommt jedes Leben einen geistigen Inhalt. Wenn man diese Betrachtung des Berufes zwiespältig nennt, so ist dieser Zwiespalt einerseits im gesellschaftlichen Leben unvermeidlich, andererseits im Neuen Testament, sowohl im Evangelium Jesu als in der Verkündigung der Apostel anerkannt. Er hängt mit dem Dualismus von Welt und Reich Gottes zusammen. Es folgt aber daraus, daß jeder Mensch die Aufgabe hat, den Beruf zu finden, der sein Gottesdienst ist, und daß die christliche Gemeinde, indem sie ihm zum Glauben hilft, ihm den Beruf finden hilft, durch den sein Leben einen Inhalt bekommt. Denn das war Jesu Wille, die Leute zur Arbeit zu rufen. „Was steht ihr hier müßig am Markt?" „Herr, es hat uns niemand gedungen."[18] Das ist die Not, die zu allen Zeiten zahllosen Menschen das Leben entleert. Daß Jesus, daß das Evangelium vom Reiche Gottes jedem Menschen einen Beruf gibt, das ist ein wesentliches Stück dieses Evangeliums. Die Tätigkeit, die ihm damit gegeben wird, ist nicht evangelistisch, nicht eine kultische, nicht ein Gemeindeamt, nicht ein Werk, das

in die Erlösungsordnung hineingehört, aber ein Werk, das in die Weltregierung hineingehört. Die Aufgabe, die jeder in der Weltregierung Gottes hat, ist sein Beruf. Dahin gehört die ganze Unterwerfung der Welt unter den Willen Gottes, deren Ziel das Reich Gottes ist.

Darum ist der Beruf die Erfüllung der schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen. Durch einen solchen Beruf wird die Liebestätigkeit zu einer Einheit zusammengefaßt. Sie löst sich nicht auf in einzelne gelegentliche Hilfeleistungen, sondern sie faßt sich zu einem Lebenswerk zusammen. Ein Werk soll der Mensch haben, einen Ertrag, eine Frucht, die ins ewige Leben eingeht, die zu den Werken gehört, die ihm nachfolgen. Alles irdische Wirken ist eine Aussaat für die Ernte des Reiches Gottes, das ist sie nicht, wenn ihr Ertrag ein sachlicher ist. Ein Werk ist nur ein solcher Arbeitsertrag, der in Personen sein Ziel erreicht, d. h. der aus der Liebe entsteht. Es ist hier also nicht von Kultur die Rede. In aller Kultur ist ein irdisches, menschliches, sündiges Element, das vergeht. Das Christentum ist, wie es kulturkritisch ist, auch kulturschöpferisch. Aber schöpferisch ist die Arbeit nur, wenn sie als ewiger Gehalt in eine Persönlichkeit eingeht. Nicht alle Arbeit ist Liebe, aber alle Liebe ist Arbeit. Liebe ist nicht faul, wie sie nicht feige und nicht töricht ist. Was nicht Arbeit ist, ist auch nicht Liebe. Ein mächtiger Antrieb zur Arbeit ist das Evangelium darum, weil es Liebe weckt. Eine andere Methode, einen unerschöpflichen Willen zur Arbeit zu erwecken, als Liebe zu erzeugen, gibt es nicht. Mit diesem Grund bekommt die Arbeit zugleich ihre Grenze. Der Trieb zur Arbeit kann, wie jeder menschliche Trieb, grenzenlos werden. Max Weber sagt von den „mit kapitalistischem Geist erfüllten Naturen“: „Würde man sie selbst nach dem ‚Sinn‘ ihres rastlosen Jagens fragen, welches des eigenen Besitzes niemals froh wird, und deshalb gerade bei rein diesseitiger Orientierung des Lebens so sinnlos erscheinen muß, so würden sie, falls sie überhaupt eine Antwort wissen .. ganz einfach sagen, daß ihnen das Geschäft mit seiner steten Arbeit ‚zum Leben unentbehrlich‘ geworden sei. Das ist in der Tat die einzig zutreffende Motivierung, und sie bringt zugleich das, vom persönlichen Glücksstandpunkt aus angesehen, so Irrationale dieser Lebensführung, bei welchem der Mensch für sein Geschäft da ist, nicht umgekehrt, zum Ausdruck.“[19]) Dieses von Weber richtig charakterisierte ziellose Arbeiten, über dessen Sinn der Mensch am liebsten gar nicht nachdenkt, ist aber nicht nur eine Eigentümlichkeit der kapitalistischen Arbeit, sondern jedes menschlichen Triebes, der nicht

zur Liebe wird, d. h. zur Arbeit für die Gemeinschaft. Auch die Triebe zur Lust, zur Macht, zur Ehre, zum Wissen werden grenzenlos, wenn sie ihr Ziel und damit ihre Grenze nicht in einer persönlichen Gemeinschaft finden. Auch eine Kultur, eine Wissenschaft, eine Kunst, eine Macht, die zu einem Selbstzweck wird, ist ebenso sinnlos wie ein kapitalistisches Geschäft.

Die Arbeit wird, wenn sie grenzenlos ist, auch ruhelos ohne den Rhythmus der Pause. Eine solche Arbeit zerstört jede Gemeinschaft, von der Familie ab und schließlich auch die Persönlichkeit. Die Entspannung wird in einem zügellosen Genuß gesucht. Der normale Arbeitswille kann rechtzeitig anfangen und aufhören. Er hat, weil er ein Ziel hat, auch eine Grenze, und dieses Ziel ist nicht erst jenseitig, sondern diesseitig. Es liegt in der Gemeinschaft, für die die Arbeit getan wird. Das Ineinander von Arbeit und Ruhe ist ein Merkmal der Ewigkeit, das nur insoweit in unsere Erfahrung tritt, als die Ewigkeit in die Zeit eintritt. Die von uns ausgehende, in eine Persönlichkeit eingehende und zu uns zurückkehrende Bewegung ist ein Abglanz der ewigen Einheit von Ruhe und Bewegung. Innerhalb des Zeitlaufs wechseln beide ab.

Wenn die Arbeit ein rein sachliches Ziel hat, so macht sie auch den Arbeiter zur Sache, zum Werkzeug. Entsteht sie aus der Liebe, und hat sie ihr Ziel in Persönlichkeiten und in einer Gemeinschaft, für die sie bestimmt ist, so bildet sie den Arbeiter zur Persönlichkeit aus. Es besteht dann kein ausschließender Gegensatz zwischen einer Lebensführung, deren Ertrag ein Werk ist, und einer anderen, deren Ideal die Ausbildung der Persönlichkeit ist. Auch im Neuen Testament steht neben der Aufgabe, als dienendes Glied sich an ein Ganzes anzuschließen, die andere, ein vollkommener Mensch zu sein.[20]) Durch das vollkommene Werk entsteht der vollkommene Mensch. Die harmonische Ausbildung der Persönlichkeit wird also in diesen Berufsgedanken aufgenommen. Der Mensch soll ein Werk haben und eine Persönlichkeit sein. Beides gehört innerlich zusammen und steht in Wechselwirkung. Nur durch einen erfüllten Beruf, durch ein vollkommenes Werk bildet sich die Persönlichkeit. Der Mensch Gottes soll, auch nach dem Neuen Testament, kein Fachmensch sein, sondern vollkommen, zu jedem guten Werk geschickt.[21])

Achtes Kapitel.

Liebe als Wille zum Eigentum.

Es gibt kein Sein ohne ein Haben. Zur Persönlichkeit gehört das Eigentum, zum Ich das Mein, zum Zentrum die Peripherie, zum Subjekt das Objekt. Das Wort „Mein" gilt zunächst vom Körper. Er ist das ursprüngliche dem Ich entsprechende Mein. Von da aus dehnt sich der Begriff des Eigentums aus. Es ist die Erweiterung der Persönlichkeit, die Zugehörigkeit von Sachen zu einer menschlichen Person.[1]) Es besteht im Nutzungsrecht, das die Person an der Sache hat. Das Leben der Persönlichkeit besteht in einem Sein, einem Haben und einem Wirken. Wenn sie sich betätigen soll, so braucht sie Mittel der Betätigung, d. h. Eigentum. Eine Person kann im strengen Sinne des Wortes nicht Eigentum sein, so wenig sie Objekt im strengen Sinne des Wortes sein kann. Sie ist immer auch Subjekt. Der Mensch gehört nicht dem Menschen, sondern immer zunächst sich selbst. Die Anwendung des Begriffes Eigentum liegt am nächsten bei Kindern. Denn sie sind von den Eltern erzeugt. Trotzdem sind sie nicht Eigentum der Eltern im vollkommenen Sinne des Wortes. Denn sie sind Personen. Ein Mensch wird mein dadurch, daß er sich mir hingibt. Dies ist ein immer sich erneuernder Akt der Liebe. Dadurch kann eine Person in einem viel tieferen Sinne, den man nicht mehr als Eigentum bezeichnen kann, mein werden. Im vollkommenen Sinne ist dies Menschen gegenüber nicht möglich. Auch mit meinem eigenen Willen kann ich eines Menschen Eigentum nicht werden, weil ich Person bin. Sofern der Mensch Eigentum hat, ist er Herr. Für uns ist das Eigentum immer etwas Empfangenes oder etwas Gegebenes. Alle Habe ist Gabe. Wenn man den Begriff „Mein" auf den Leib bezieht, so ist es deutlich, daß gerade dieses ursprünglichste Eigentum etwas Gegebenes ist. Es ist deswegen nicht richtig, als Eigentum das zu bestimmen, was jemand gemacht hat, also als Grund des Eigentumsrechtes die Arbeit zu nennen. Wenn es richtig ist, daß nur der im vollkommenen Sinne des Wortes Herr einer Sache ist, der sie gemacht hat, so sind Menschen niemals im eigentlichen Sinne Eigentümer, sondern nur der Schöpfer, der die Dinge gemacht hat. Gott allein hat das vollkommene Verfügungsrecht über alles, was ist, er allein ist als der Schöpfer auch der Herr. Der Begriff des Herrn ist nur auf den Schöpfer anwendbar. Anderen Menschen

gegenüber ist der Leib unser vollkommenes Eigentum. Aber ein absolutes Verfügungsrecht, ein ius utendi et abutendi, haben wir auch unserem Leibe gegenüber nicht, denn wir haben unseren Leib empfangen. Indem wir uns zu Gott als dem Schöpfer bekennen, bekennen wir ihn auch als den alleinigen Herrn und Eigentümer aller Dinge. Für uns ist jedes Eigentumsrecht etwas Übertragenes. Indem Gott schafft, gibt er auch. Alles Geben ist ein Lieben und alles Lieben ein Geben; die Liebe schenkt. Weil Gott die Liebe ist, so gibt er Anteil an seinem Eigentumsrecht.

Wir sind also niemals vollkommene Eigentümer: Die Dinge werden ebensowenig ganz zu unserem Eigentum, als sie ganz von unserem Denken durchdrungen werden. Sie bleiben Objekt, etwas uns Äußerliches. Dieser Gegensatz von Subjekt und Objekt hört nur in Gott auf: Für ihn ist alles Haben ein Sein, weil alle Dinge ihm nicht gegeben sind, sondern in ihm sind. Das ist das Merkmal des Geistes: Wo alles Haben zum Sein geworden ist, da ist Geist. Das Sein ist das vollkommene Haben: Nur was ich bin, das habe ich ganz. Für den Menschen aber, d. h. für das Geschöpf, fallen Sein und Haben auseinander. Denn Eigentum ist ja nicht nur der äußere, sachliche Besitz — es gibt auch ein geistiges Eigentum, in dem sich ebenfalls etwas Gegebenes und etwas Erworbenes miteinander verschmelzen. Aller Ertrag der Erziehung, alle Bildung, alle Erfahrung, alles Wissen, alles Können ist eine geistige Habe, ein geistiges Eigentum, das nicht vergessen werden darf, wenn man die Liebe als Willen zum Eigentum verstehen will. Jede Ausbildung, die zum Dienste in der Gemeinschaft tüchtig machen soll, besteht darin, uns geistiges Eigentum zu verschaffen. Auch dieses Eigentum, und dieses in besonderem Maße, steht in Wechselwirkung mit der Arbeit; es ist Voraussetzung und Ertrag der Arbeit. Es gibt Rechte und Pflichten. Wie die religiöse Begründung des Eigentums zeigt, ist das geistige Eigentum im besonderen Maße Eigentum, denn volles Eigentum ist es erst dann, wenn das Haben zum Sein wird. Erst was in mir ist, ist im eigentlichen Sinne mein. Indem es so ein Bestandteil der Persönlichkeit, ein Sein wird, wird das Haben zum Können und befähigt damit zum Dienste an der Gemeinschaft. Alles äußere, sachliche Eigentum ist nicht in demselben Maße „Mein“ wie das geistige Eigentum. Es ist ein Besitz, der uns nicht genommen werden kann, und aus dem aller äußere Besitz erst folgt. Es ist an ihm besonders deutlich und unmittelbar klar, daß es auf schöpfungsmäßiger,

göttlicher Gabe beruht, wie wir ja den Ausdruck Begabung in besonderem Sinne auf den geistigen Besitz beziehen.

In dem Bekenntnis, daß Gott als Schöpfer der alleinige Eigentümer ist, hat die Anwendung des Tabubegriffs auf das Eigentum ihren Sinn und ihr Recht. Indem das Eigentum des Königs, des Priesters, des Adels als Tabu erklärt wird, wird der Schutz des Eigentums zu einem religiösen Gesetz, dessen Verletzung ein Frevel an der Gottheit ist, der als solcher mit dem Tode bestraft wird. Das Eigentum wird dadurch als unantastbar erklärt. Indem der Tabubegriff vom Boden aus auch auf bewegliches Eigentum übertragen wird, entsteht der Begriff der Heiligkeit des Eigentums, wie er durch das Manifest der französischen Revolution von 1789 erklärt worden ist. „Das Eigentum ist ein unverletzliches und heiliges Recht und niemand darf seiner beraubt werden, es sei denn, daß die öffentliche Notwendigkeit, gesetzmäßig überprüft, das unbedingt fordert.“ Das bleibt im 19. Jahrhundert demokratischer Grundsatz, der in fast allen europäischen Verfassungsurkunden wiederkehrt. Die Idee der Heiligkeit des Eigentums ist indessen, wenn sie nur gebraucht wird, um das Privateigentum zu sichern, nicht begründet. Allein in ihrem eigentlichen Sinne bildet sie die Brücke zu einem vertieften Eigentumsbegriff. Denn mit dem Satz, daß das Eigentum heilig ist, wird gesagt, daß es Gott gehört. Das ist der Sinn des Begriffes der Heiligkeit. Damit ist der christliche Eigentumsbegriff ausgesprochen, der kein anderer sein will als der schöpfungsmäßige.

Aus diesem Grundsatz folgt die Ethik des Eigentums. Ist Gott als Schöpfer der alleinige Eigentümer der Welt, so ist das Eigentumsrecht des Menschen ein übertragenes. Daraus ergibt sich, daß das Eigentumsrecht nicht absolut ist, daß es nicht ein ius utendi et abutendi sein kann. Das Eigentumsrecht des Menschen ist ein übertragenes, eine Vollmacht. Der Mensch ist Verwalter des Eigentums und damit verantwortlich. Dem Recht des Eigentums entspricht, wie jedem Recht, eine Pflicht, und zwar begründet in der Wechselwirkung von Recht und Pflicht. Das von Gott verliehene Recht ist das Erste; aus ihm folgt die Pflicht. Über der Aufgabe steht die Gabe, über dem Gebot die Gnade, über dem Gesetz das Evangelium. Das Eigentum verpflichtet, weil es Gabe ist. Als Gabe entstammt es der Liebe Gottes. Es ist der ursprüngliche Liebeserweis Gottes, zu dem sich die Christenheit im ersten Artikel bekennt. In der Erklärung Luthers wird auch der

Leib als das ursprüngliche Eigentum des Menschen bezeichnet. Das Eigentum verpflichtet deswegen zunächst zur Dankbarkeit, dem Boden aller Religion.

Darin, daß Gott als Schöpfer auch der alleinige Eigentümer ist, findet die Frage nach dem individuellen und dem gemeinsamen Eigentum und ihrem Verhältnis zueinander ihre Antwort. Privateigentum und gemeinsames Eigentum sind die beiden Formen des Eigentums, die sich nicht ausschließen. Man kann auch nicht eine von diesen beiden Formen des Eigentums als die übergeordnete bezeichnen, von der die andere abgeleitet ist, in dem Sinne, daß eine zeitlich vorangeht und die andere aus ihr entstanden ist. Privateigentum und gemeinsames Eigentum bedingen sich gegenseitig. Da das Eigentum Erweiterung der Persönlichkeit ist und das Mein aus dem Ich entsteht, so fordert die Persönlichkeit das Privateigentum. Es ist die Bedingung der Erhaltung der Freiheit und Selbständigkeit der Persönlichkeit. Die Aufhebung des Privateigentums würde auch die Persönlichkeit in ihrer Freiheit und Selbständigkeit aufheben. Die Selbständigkeit der Persönlichkeit aber ist die Bedingung ihrer Wirksamkeit und ihres Wertes für die Gemeinschaft. Da das Eigentum Arbeitsmittel ist, so gibt es keine Arbeit für die Gemeinschaft ohne Eigentum. Wer etwas für andere sein und wirken will, der muß zunächst etwas für sich selbst sein, haben und können. Wer für andere leben will, der muß zunächst ein Leben in sich selbst und für sich selbst führen. Wer für andere wirken will, der muß sich selbst für diese Arbeit ausbilden. Dazu gehört Eigentum, ein eigenes Heim, in dem der Mensch für sich selber sein und leben kann; schon zum Gebet gehört nach Jesu Wort[2]) „ein Kämmerlein", in dem der einzelne für sich sein kann. Denn wer nicht für sich selber leben kann, wer nichts ist und hat und kann, der kann auch weder für Gott noch für andere leben.

Privateigentum ist ferner Bedingung des Familienlebens. Zugestandenermaßen läßt sich der Kommunismus nur durchführen unter der Bedingung, daß das Familienleben sich auflöst. Zur Erziehung der Kinder gehört eigenes Eigentum. Die Aufhebung des Privateigentums würde also die Grundlage aller Gemeinschaft, die ursprüngliche einfachste Gemeinschaft, die Zelle des Volkslebens zerstören und damit alle Gemeinschaft aufheben. Das Eigentum hat mithin seinen letzten Grund nicht in der Selbstsucht, sondern in der Liebe. Denn auch soweit es zur Selbsterhaltung und Ausbildung notwendig ist, erhält es

die Persönlichkeit tüchtig für den Dienst in der Gemeinschaft. Aber das Eigentum ist nicht nur nötig zur Selbsterhaltung und Ausbildung für die Gemeinschaft. Jede wirkliche Liebe gibt, d. h. sie stiftet Eigentum. Das gilt von der menschlichen Liebe wie von der Liebe Gottes. Da die Liebe sich auf Persönlichkeiten bezieht, so stiftet sie persönliches Eigentum. Die Bestreitung und Aufhebung des Privateigentums ist also zugleich Bestreitung der Liebe. Ohne Privateigentum können wir weder etwas empfangen noch etwas geben. Auch die einfachste Form der Liebe wird unmöglich.

Das Privateigentum ist also deswegen ein Recht, weil es eine Pflicht ist. Es befähigt und verpflichtet zur Arbeit innerhalb der Gemeinschaft und für sie. Insofern gibt es Privateigentum nur für die Gemeinschaft und darum in ihr und durch sie. Die Aufgabe besteht also nicht nur darin, das Recht des tatsächlich vorhandenen Privateigentums zu verteidigen. Wird das Recht, die Notwendigkeit und die Pflicht des Privateigentums anerkannt, so folgt daraus die Pflicht der Gemeinschaft, allen ihren Gliedern zum Privateigentum zu verhelfen. Allerdings hat es in der mittelalterlichen Kirche eine Theorie des Eigentums gegeben, nach welcher die normale Form des Eigentums das gemeinsame Eigentum und das Privateigentum als eine Folge der Sünde galt. Diese Lehre ist aus der Neigung entstanden, die tatsächlich geltenden Ordnungen der Gesellschaft, auch den Staat und sogar die Ehe, aus der menschlichen Sünde, als eine Schranke gegen die Sünde aufzufassen. Dann galt auch das Privateigentum als Schutz gegen die mit dem gemeinsamen Eigentum verbundenen moralischen Gefahren. Aber diese Lehre stammt nicht aus dem Evangelium. Die Worte Jesu über diese Frage beziehen sich nicht nur auf den Reichtum, sondern auf den Mammon, d. h. auf das Geld. Auch Armut und Not sind eine Gefahr, weil auch sie zu einem schrankenlosen Trachten nach dem Mammon verführen können. Der Mammon wird nicht als Sünde beurteilt, wohl aber als eine moralische Gefahr, und zwar als eine solche, die der Willenskraft und Freiheit des Menschen überlegen ist.[3]) Die Ohnmacht des Menschen zum Guten macht Jesus nicht, wie das in der mittelalterlichen Kirche üblich geworden ist, am Geschlechtstrieb klar, sondern an dem Verlangen nach Geld. Mit eigener Kraft kann der Mensch es nicht überwinden, sondern nur in der Macht des Gottes, dem alle Dinge, auch die, die über alle menschliche Kraft hinausgehen, möglich sind. Deswegen wird dem reichen Jüngling, der sich, ohne daß

Jesus ihm widerspricht, rühmen kann, die Gebote der zweiten Tafel erfüllt zu haben, seine Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, d. h. Gott von ganzem Herzen zu lieben, daran zum Bewußtsein gebracht, daß er auf Jesu Gebot hin nicht fähig ist, seinen Reichtum fortzugeben. Diese Überführung des Reichen hat aber nicht den Sinn, das Fortgeben des Reichtums zu einer allgemeinen Regel zu machen. In einem bestimmten Fall wird einem einzelnen Menschen seine Unfähigkeit zu einer vollkommenen Liebe dadurch bewiesen, daß er diese Forderung Jesu nicht erfüllen kann.

Aber das Urteil, daß der Reichtum eine aller menschlichen Kraft überlegene, moralische Gefahr ist, so daß der Gottlose ihr unrettbar verfallen ist, gilt nicht nur vom Reichtum. Man mißversteht die Worte Jesu über das Geld, wenn man sie aus dem Ganzen des Evangeliums herausnimmt. Jesus hat Ehre, Macht und Wissen nicht anders beurteilt als das Geld. Jede irdische Größe, wenn sie nicht durch einen Verzicht hindurchgeht, hält den Menschen vom Himmelreich fern. Das Geld, wie alle irdische Größe, macht hart, lieblos, kalt, genußsüchtig, gewalttätig, und ungläubig, wenn diese Gefahr nicht durch Gottes Kraft überwunden wird. Im übrigen verschmäht Jesus gerade in dem Bild, das Lukas von ihm gezeichnet hat, sowenig die Tischgemeinschaft der Reichen wie die der Armen, den Verkehr mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sowenig wie den mit den Zöllnern und Sündern.[4]) Auch in der ersten christlichen Gemeinde hat es keinen Kommunismus gegeben. Die Gemeinschaft, von der die Apostelgeschichte berichtet[5]), dehnt sich aus und beschränkt sich auf die Gemeinde. Sie hat ihren Grund nicht in einer Theorie über die richtige Form des Eigentums, sondern sie ist vollkommen durchgeführte Wohltätigkeit. Die Gemeinschaft, die tatsächlich geübt wird, beruht auf Liebe und Freiwilligkeit und nicht auf Zwang oder Gesetz. Das Verdienst, die unreflektierte, naive und primitive Form der Wohltätigkeit, zu der die erste Liebe die Gemeinde trieb, durch eine durchdachte Lehre in eine geregelte Ordnung übergeführt zu haben, hat in dieser wie in anderen Beziehungen Paulus. Denn es kam ihm auf reelle Tat und Hilfe an und nicht darauf, durch hochgespannte ideale oder vollkommene Forderungen, die tatsächlich unerfüllbar waren, die Gemeinde zu erregen. Er hat weder den Reichtum als Unrecht noch den Kommunismus als Norm proklamiert, sondern das nüchterne Ziel aufgestellt, daß in der Gemeinde nicht Überfluß und Mangel nebeneinander stehen sollen. Er hat nicht ge-

fordert, daß in der Gemeinde jeder seinen Besitz fortgeben soll, sondern er selbst hat und fordert innere Freiheit von jedem Besitz: Haben als hätte man nicht.[6]) In der Gemeinde lebt jeder von der Arbeit seiner Hände, weder Jesus noch Paulus betteln wie der Buddha, sie nehmen aber mit Würde und Dankbarkeit Geschenke an. Wohltätigkeit ist nicht ein individuelles, persönliches Werk, sondern eine geordnete Leistung der ganzen Gemeinde wie in der jüdischen Synagoge. Sie wird nur an den Gliedern der Gemeinde geübt, die nicht fähig sind, ihren Lebensunterhalt selbst zu erwerben. Paulus selbst sammelt für die Armut in der ganzen Gemeinde innerhalb seines Arbeitsgebietes planmäßig und in großem Stil mit sehr realistischen, nüchternen Anweisungen über Art und Umfang der Gaben.[7])

Die Ordnung des Eigentums ist also im Neuen Testament nicht kommunistisch, auch der Ausdruck Liebeskommunismus ist irreführend. Im Neuen Testament wird weder der Kommunismus noch der Kapitalismus verurteilt. In beiden Formen kann das Geld zum Mammon, d. h. zu einem Götzen werden, zum Selbstzweck. Denn darin besteht die Sünde. Die Arbeit hat nicht den Zweck, Geld oder Ware zu sammeln, sondern dem Bedürfnis des Nächsten zu dienen. Die grenzenlose und sinnlose Anhäufung von Ware oder Sammlung von Geld ist nicht etwa eine ganz einzigartige Verirrung, die einer besonderen Erklärung bedürfte. Daneben steht eine nicht minder sinnlose Anhäufung von Wissen oder Macht oder Ehre. Alle diese grenzenlosen Bestrebungen sind besondere Fälle einer allgemeinen Verirrung, die sich notwendig dann einstellt, wenn der Antrieb der Arbeit nicht mehr die Liebe, also das Ziel nicht der Nächste oder die Gemeinschaft ist. Dann bekommt das menschliche Begehren etwas Unersättliches. Die Arbeit steht dann auf derselben Stufe wie die Lust, die ebenfalls, wenn sie nicht Liebe ist, gierig wird. Auch insofern stehen Arbeit und Lust, wenn sie zur Leidenschaft werden, einander gleich, sie machen religiös unfruchtbar. Sie nehmen den ganzen Menschen für sich in Anspruch und sind ein Gegenstück der Liebe mit „ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüt, allen Kräften."[8]) Jesus selbst nennt nicht die Lust, sondern die Arbeit, das Geschäft, als das, was vom Reiche Gottes fernhält,[9]) und dieses Urteil wird durch die Erfahrung reichlich immer und überall bestätigt. Und zwar gilt das nicht nur von der Arbeit, die dem Gelderwerb dient, sondern in noch tieferem Sinne von der sogenannten geistigen Arbeit, besonders von der produktiven. Gerade

weil sie als ein höchster absoluter Wert geschätzt wird, kann sie den Arbeiter so ganz absorbieren, daß sie gegen jedes Bedürfnis, jede Not, jede Liebe, jeden Nächsten, alle Gemeinschaft gefühllos, unempfänglich, blind macht. Sie kühlt aus und macht deswegen auch ihrerseits religiös unfruchtbar.

Auch bei der unbegrenzten Geldgier ist der letzte Antrieb nicht der Wille zur Lust; soweit er überhaupt durch Geld zu befriedigen ist, ist das Bedürfnis nach Geld aus diesem Motiv nicht grenzenlos. Aber der Reiz des Reichtums ist die Macht, die er gibt. Denn der tiefste Trieb des Menschen ist nicht der Wille zur Lust, sondern der Wille zur Macht. Geld ist Macht, und zwar die höchste irdische Macht. Das Wort Jesu, das Gott und den Mammon einander gegenüberstellt, bedeutet, daß es nur zwei Herren gibt, denen man dienen kann, entweder Gott oder dem Geld.[10]) Wer dem einen dient, der kann dem anderen nicht dienen. Wo Gott nicht herrscht, da herrscht das Geld, und nur wo er herrscht, da kann das Geld nicht herrschen. Auch dieses Wort wird durch die Erfahrung zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen bestätigt. Bekämpft wird durch das Gesetz der Liebe der Mammon, der sich hinter dem Kommunismus ebensogut verstecken kann wie hinter dem Kapitalismus. Sie sind die beiden Pole des Mammonismus, die sich gegenseitig hervorrufen und steigern, und die deshalb nur gleichzeitig bekämpft werden können. Der Individualismus ist insofern damit verbunden, als jeder schrankenlose Wille immer egoistisch ist. Es ist auch wesentlich, daß es nicht der sachliche Besitz, sondern das Geld ist, was der Mensch sucht, denn das Geld läßt sich in jedes andere Gut umsetzen. Dem Geld gegenüber wird jedes durch das Geld zu erreichende Gut zur Ware, und die Herabsetzung der Arbeit aus einer persönlichen Leistung zur sachlichen Ware ist eine Folge des Mammonismus.

Wenn es nicht richtig ist, die Arbeit als Ware, also als Sache anzusehen, so ist es ebensowenig richtig, die Ware, das Erzeugnis der Arbeit, nur als geronnene, verdichtete, aufgespeicherte Arbeit anzusehen. Das gilt auch nicht vom Kapital, sofern es Ertrag der Arbeit ist. Wie alles menschliche Erkennen und Wirken setzt auch die Arbeit einen gegebenen Stoff voraus, der nicht Produkt, sondern Voraussetzung der Arbeit ist. Dieser gegebene Stoff ist eine Gabe der Natur, d. h. Gottes. Insofern ist alle Arbeit und alles Eigentum in einer Gabe Gottes, d. h. in der Liebe Gottes, begründet. Diese Beurteilung des Eigentums ergibt sich schon aus dem rechten Verständnis der Arbeit.

Wie das Eigentum auf Liebe beruht und die Liebe Wille zum Eigentum ist, da es also Eigentum in Wechselwirkung mit der Arbeit nur in einer Gemeinschaft, durch sie und für sie gibt, so beruht das Eigentum wie auf Liebe, so auf Vertrauen. Denn das Eigentum besteht in einem Anspruch, einem Recht, das der einzelne für seine Arbeitsleistung an die Gemeinschaft hat. In dieser Ordnung der Eigentumsverhältnisse entsprechend der Stellung und Leistung des einzelnen für die Bedürfnisse der Gemeinschaft besteht die gerechte Verteilung des Eigentums. Damit ist der Anspruch auf Gleichheit des Eigentums ausgeschlossen, denn Stellung und Leistung innerhalb des Ganzen sind nicht gleich. Wenn Eigentum und Leistung sich entsprechen sollen, so bedeutet das für den Reichtum, daß er seiner Größe entsprechend verpflichtet. Die Gemeinschaft hat immer Bedürfnisse, die nur durch großen Reichtum einzelner befriedigt werden können. Es handelt sich nicht nur um Pflichten der Wohltätigkeit, sondern um soziale, kulturelle, kirchliche Bedürfnisse, die nur durch privaten Reichtum erfüllt werden können. Wer reich ist, hat die Pflicht, Arbeit zu geben.

Die Wechselwirkung zwischen Arbeit und Geld gilt erst recht dem großen Eigentum gegenüber, und die Regel: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen, gilt auch dem Reichen. Der Anspruch auf Eigentum, der aus der Leistung für die Gemeinschaft folgt, ist der Kredit des Arbeiters, das, was die Gemeinschaft ihm schuldig ist, und also ihr Debet. Beides entspricht sich: des einen Kredit ist des anderen Debet. Die Arbeitsleistung des einzelnen ist sein Debet der Gemeinschaft, dem Volk gegenüber, und der Kredit der Gemeinschaft. Insofern beruht alles Eigentum auf Vertrauen. Der letzte Grund aller Arbeit und alles Erwerbes, aller Wirtschaft ist ein Vertrauen der Gemeinschaft zum einzelnen und des einzelnen zur Gemeinschaft wie aller einzelnen zueinander. Jede Störung der Wirtschaft beruht schließlich auf einer Erschütterung dieses allgemeinen Vertrauens. Jede Wirtschaftskrisis ist eine Vertrauenskrisis. Schließlich sind es nicht Sachwerte, die die Gemeinschaft zusammenhalten, sondern persönliches Vertrauen. Nur wo dieses aussetzt, treten Sachwerte ein. Die Gewißheit, daß alle menschliche Gemeinschaft ein Verband ist, der durch Vertrauen zusammengehalten wird, beruht ihrerseits auf dem Vertrauen auf Gott, der die Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft ist. Mit dem Glauben an Gott wird deswegen auch die wirtschaftliche Gemeinschaft begründet und zerstört.

Neuntes Kapitel.

Liebe als Wille zum Staat.

1. Die Liebe zum Volk als Motiv der Staatsbildung.

Der Staat ist der Wille des Volkes, das in einem einheitlichen Willen zusammengefaßte Volk. Er ist nicht die Summe der einzelnen oder der Majorität, sondern der Wille des Ganzen, das wie jedes Ganze nicht durch eine Zusammensetzung aus den Teilen entsteht, sondern das, wie jeder Organismus, vor den Teilen da ist als ein ihnen übergeordneter und sie zusammenfassender Wille. Dieser zusammenfassende Wille ist die Substanz, das Wesen des Volkes. Kann man von einer Volksseele oder von einem Volksgeist sprechen, so kann man auch von einem Willen des Volkes sprechen. Ein Volksgeist aber ist keine Abstraktion, sondern eine Realität, weil es eine Volkssprache gibt; denn in der Sprache steckt der Geist, die Sprache ist der Geist. Gibt es einen solchen Volksgeist, so gibt es auch einen Volkswillen. Soll das Volk einheitlich und als Ganzes handeln, so muß es sich in einem einheitlichen Willen zusammenfassen. Eine Gemeinschaft kann nur handeln, wenn sie aus einer Masse zu einem geordneten Ganzen wird, das durch einen einheitlichen Willen beherrscht ist. Nur dadurch kommt das Volk zur Tat. Eine geschichtliche Tat ist nicht das Werk eines einzelnen und auch nicht das Werk einer ungeordneten Masse, sondern die Tat eines in einem Willen zusammengefaßten Volkes. Die Staatsbildung ist also nicht das Ergebnis eines Naturprozesses. So hat man in der christlichen Ethik und in der Ethik überhaupt den Staat nur aufgefaßt, solange man den Begriff der Geschichte noch nicht hatte und in der christlichen Ethik nur die Kategorien Natur und Offenbarung kannte. Die Staatsbildung aber ist nicht zu verstehen mit den Naturbegriffen Kraft und Wirkung, sondern sie ist ein Ergebnis von Wille und Tat, und das sind die Elemente der Geschichte. Die Staatsbildung ist der Kern der Geschichte. Deswegen bilden Staaten sich nicht eines Tages, sowenig als eines Tages die Sprache entsteht und sowenig eines Tages der Wille im einzelnen Menschen entsteht. Sobald es Geschichte gibt, gibt es Staat; wo es Völker gibt, gibt es Staatsbildung. Der Wille eines Volkes kann wie der des einzelnen stark oder schwach, er kann auf verschiedene Ziele gerichtet sein, aber mit dem Volk, seinem Geist und seiner Sprache ist er da in den Völkern

wie in dem einzelnen. Die Staatsbildung ist die Charakterentwicklung eines Volkes. Der Wille des Volkes wendet sich wie der des einzelnen nach innen hin und ordnet oder gestaltet das Innere, und nach außen hin, um zu wirken. Durch die Staatsbildung stehen die Völker in Beziehung zueinander.

Ist der Staat Wille, so steht er unter dem Gesetz des Willens, d. h. er ist, indem er ein politisches Problem ist, auch eine ethische Aufgabe. Es gibt eine Ethik des Staates. Sobald es ein Denken über den Staat gibt, gibt es auch eine Ethik des Staates, und zwar eine solche, die noch heute eine Macht ist. Für die Griechen ist der Staat das höchste ethische Problem. Für Plato wie für Aristoteles läuft die Ethik aus in Politik. Das griechische Wort, das wir in unzutreffender Weise mit Tugend übersetzen, bedeutet die Tüchtigkeit des einzelnen für den Staat. Der einzelne wird für den Staat, in ihm und durch ihn erzogen. Wie die Politik Ethik ist, so ist auch die Ethik Politik. Sobald es eine Politik gibt, gibt es auch eine Ethik des Staates. Der Staat hat seine Rechte und Pflichten, er kann seine Aufgabe erfüllen oder verfehlen, Recht oder Unrecht tun. Er hat sein Gesetz. Die Frage ist also nicht nur die, wie sich der einzelne im Staat und zum Staat zu stellen hat. Damit begnügte sich die Ethik, solange sie rein individualistisch war. Auch die christliche Ethik soll nicht nur die Aufgabe beantworten, wie sich die Christenheit zum Staate stellt. Sie hat aber auch nicht die Aufgabe, dem Staat ein Gesetz zu geben; sie hat das dem Staat geltende Gesetz zu verstehen, damit die Christenheit ihre Stellung zum Staate findet. Insofern will sie der Christenheit ihre Pflicht erkennen helfen, aber sie kann es nur, wenn sie das objektive, dem Staate geltende Gesetz anerkennt. Völlig ablehnen läßt sich eine Ethik des Staates nicht. Alle Ablehnungen einer politischen Ethik laufen darauf hinaus, daß die kirchliche oder die christliche Ethik abgelehnt wird, entweder weil sie individualistisch aufgefaßt wird: die politische Moral ist keine Privatmoral — oder die Ablehnung bedeutet, daß der Staat autonom ist, d. h. daß ihm das Gesetz nicht von außen her aus irgendeinem anderen Gedankenkreis gegeben wird, sondern daß der Staat sein Gesetz in sich selber trägt, daß es ihm mit seinem Wesen gegeben ist. Diese Übertragung des Begriffes der Autonomie auf den Staat ist aber nur die Anwendung eines allgemeinen und allgemeingültigen ethischen Prinzips, das auch der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, der Kultur überhaupt, das schließlich aber auch dem einzelnen

gilt. Die Ablehnung einer politischen Ethik ist nichts weiter als die Durchführung der autonomen Ethik. Auf den Staat angewendet, soll das bedeuten, daß das höchste Gesetz des Staates die Pflicht der Selbsterhaltung, d. h. das rücksichtslose Streben nach Macht ist. Wenn aber der Grundsatz der Autonomie eine Verwerfung eines autoritären göttlichen Gesetzes bedeuten soll, dann führt dieser Grundsatz nicht erst bei seiner Anwendung auf den Staat zur Auflösung aller Ethik, sondern schon, wenn er den einzelnen von einem objektiven göttlichen Gesetz befreien will. Es handelt sich also bei der Frage nach einer politischen Moral nicht um eine einzigartige, alleinstehende Auflösung der Ethik, sondern einfach um Anwendung des Prinzipes der Autonomie auf den Staat.

Wenn man das ethische Gesetz als das Wesensgesetz jedes Wesens ansieht, durch dessen Befolgung es sich erhält und durch dessen Übertretung es sich selbst zerstört, so ist diese Auffassung völlig berechtigt, wenn über ihr der Glaube an den Schöpfer steht, der jedem Wesen sein Gesetz anerschaffen hat und es in diesem Sinne selbständig gemacht hat. Das gilt dann aber nicht nur vom Staate, sondern ganz allgemein. Der Gott, der Schöpfer der Welt und Herr der Geschichte ist, steht aber als Gesetzgeber auch über dem Staate wie über jedem Menschen. Wird das Gesetz als Gottes Wille anerkannt, so kann es nicht auf den einzelnen in seiner Geltung beschränkt werden, man kann dann auch nicht sagen, daß es für die Christenheit gilt und nicht für die Welt: Gottes Gesetz ist allgemeingültig. Es gilt nicht nur im Reiche Gottes, sondern in der Welt „bis Himmel und Erde vergehen“[1]). Die Frage kann also nicht sein, ob dem Staat das Gesetz gilt, ob es eine politische Ethik gibt, sondern was für einen besonderen Inhalt das allgemeingültige Gesetz für den Staat hat.

Eine völlige Verneinung aller politischen Moral ist nur möglich, wenn der Glaube an Gott abgelehnt wird. Die Ethik des Staates ist auch immer nur von dieser Voraussetzung aus bestritten worden. Man kann aber die politische Moral nicht bestreiten, ohne daß diese Bestreitung zurückwirkt auf die Privatmoral. Diese Folge hat auch die Auflösung der politischen Ethik immer gehabt. Hat der Staat das Recht des rücksichtslosen Machtgebrauchs im Interesse der Selbsterhaltung, dann gilt dieses Gesetz auch auf dem Gebiete der Wirtschaft, und die Wirtschaftskämpfe werden nicht nur tatsächlich und unwillkürlich, sondern grundsätzlich und bewußt zu rücksichtslosen Machtkämpfen, wie

das denn infolge der Auflösung der öffentlichen Moral längst geschehen ist. Von da aus löst sich dann auch jede Privatmoral auf, und der Wille zur Macht wird in ganz selbstsüchtiger Weise zu dem einzigen Trieb, der die menschliche Gesellschaft beherrscht. Wenn sich die Staatsmoral auflöst, löst sich alle Moral auf. Dieses Gesetz läßt sich in der Geschichte leicht beobachten. Die Verneinung aller Moral in den Staaten der italienischen Renaissance war der Anfang der Auflösung aller Moral.

Die Frage kann also nur sein: Welche Form und welchen Inhalt hat das allgemeingültige Gesetz für das Staatsleben? Dieses Gesetz läßt sich nicht a priori finden; es handelt sich nicht um ein Staatsideal, das mit der wirklichen Geschichte nichts zu tun hat, es handelt sich aber auch nicht darum, die tatsächlich in der Politik befolgten Grundsätze festzustellen. Das Gesetz Gottes ist weder ein Ideal, noch ein tatsächlich in der Geschichte befolgtes Gesetz, das die Menschheit befolgt, sondern das Gesetz, nach dem Gott die Geschichte regiert, d. h. das Lebensgesetz der Völker, durch dessen Befolgung sie sich erhalten und durch dessen Verachtung sie zerfallen. Das Wort der Bibel: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben,"[2]) wird durch die Geschichte reichlich bestätigt. Insofern ist sie nach dem Worte Schleiermachers das Bilderbuch der Ethik, die Erfahrung, die die göttliche Offenbarung bestätigt. Es ist nicht richtig, das Sittengesetz ein Naturgesetz zu nennen — diese von der Stoa her herrschende Tradition genügt nicht; es ist auch nicht das Gesetz der Vernunft, sondern es ist das Gesetz der Geschichte — nicht das tatsächlich in ihr befolgte, sondern das Gesetz der göttlichen Weltregierung. Darum empfängt der Staat dieses Gesetz nicht durch die Kirche: Der Staat ist, auch nach Luther, nicht wie für die mittelalterliche Kirche erst dann göttlich, wenn er sich der kirchlichen Leitung unterstellt, sondern er steht als göttliche Ordnung selbständig da und empfängt das Gesetz Gottes als eine ihm innewohnende Schöpfungsordnung.

Wenn man also den Staat eine weltliche Ordnung nennt, so bedeutet das keinen Gegensatz gegen göttliches, sondern gegen kirchliches Gesetz. Die reformatorische Befreiung des Staates von der Bevormundung der Kirche ist keine Emanzipation vom göttlichen Gesetz. Die Frage ist also, welches die dem Staate gestellte göttliche, und d. h. sittliche, Aufgabe ist. Die Aufgabe des Staates ergibt sich aus seinem Wesen. Wenn er eine göttlich gestiftete Ordnung ist, so ist es nicht

genau, ihn als Schöpfungsordnung zu bezeichnen. Dieser Ausdruck ist nur dann berechtigt, wenn man ihn, um seine Aufgabe gegen die der Kirche abzugrenzen, von der Erlösungsordnung unterscheidet. Aber der Staat ist nicht ein Erzeugnis der Natur, sondern ein Ertrag der Geschichte, und damit ist gesagt, daß er eine Ordnung der göttlichen Weltregierung ist. Er ist ein Mittel, durch welches Gott die Welt regiert, d. h. durch welches die Bewegung der Geschichte entsteht und getragen wird. Als Träger der geschichtlichen Bewegung ist der Staat Wille, als Wille des Volkes ist er Macht, weil in ihm die Volkskraft sich zusammenfaßt. Die Aufgabe der Staatsmacht ist die innere Ordnung des Volkes. Durch den Staat wird das Volk geordnet, ja, der Staat ist selbst die Ordnung des Volkes. Geordnet ist das Volk dann, wenn jedes seiner Glieder seiner Leistung entsprechend seine Stellung erhält. Dieser Anspruch ist sein Recht. Der Staat ist also die Rechtsordnung des Volkes. Zu ihrer Durchführung hat er seine Macht; er ist die Macht, die das Recht durchsetzt.

Das Recht ist eine objektive Ordnung, die der Staat vertritt. Er gibt jedem sein Recht. Ohne den Staat und außerhalb des Staates gibt es kein Recht. Die Geltung des Rechtes beruht auf der Gerechtigkeit Gottes. Der Staat ist das Organ der göttlichen Gerechtigkeit. Seine Aufgabe faßt sich zusammen in die Pflicht der Gerechtigkeit. Dies ist der christliche Staatsbegriff, auf dem das Wort des Paulus über den Gehorsam gegen die Obrigkeit[3]) beruht, und den im Anschluß an Paulus wieder Luther vertreten hat. Damit wird die Aufgabe des Staates gegen die Kirche abgegrenzt: Die Kirche beruht auf dem Evangelium, der Staat auf dem Gesetz. Es ist die Ordnung, die den Staat trägt, und die er zu vertreten hat, denn es ist die Norm, nach der Gott die Geschichte regiert. Damit ist nicht gesagt, daß der Staat tatsächlich das Recht vertritt und tut, oder daß alles, was er tut, Recht ist. Das Rechtsgesetz ist kein Naturgesetz, sondern das Gesetz der Geschichte. Damit ist gesagt, daß der Staat, wenn er das Recht tut, die Bedingung seiner Existenz erhält und durch Ungerechtigkeit die Grundlagen seiner eigenen Existenz zerstört. Will er sich selbst oder das Volk, dessen Wille und Ordnung er ist, erhalten, so muß er das Recht tun: Ungerechtigkeit ist für den Staat Selbstzerstörung. Auf dieser Erkenntnis beruht der Optimismus, mit dem Paulus und wieder Luther den Staat beurteilen als Diener Gottes, seiner Gerechtigkeit und durch die Strafe auch seines Zornes. Der Staat muß gerecht sein im Interesse

seiner Selbsterhaltung. In diesem und nur in diesem Sinne ist Gerechtigkeit das dem Staate innewohnende Wesensgesetz, das ihm durch die göttliche Weltregierung gegeben ist. Es ist auch nicht richtig, daß das Neue Testament in dieser Beurteilung des Staates schwankt, denn das Urteil der Apokalypse, daß der römische Staat satanisch sei, geht von der Voraussetzung aus, daß die Autorität des Staates göttlich ist und daß der Mißbrauch göttlichen Rechtes das Wesen des Satanischen sei. Auch ist die Einzelbildung des Rechtes damit nicht gegeben, vielmehr gehört die Anwendung des Begriffes der Gerechtigkeit, das Finden des Rechtes, zur Autonomie des Staates. Er hat das Recht im Einzelfall selber zu suchen und zu finden. Aber das ist damit gesagt, daß die Idee der Gerechtigkeit eine objektive, oberhalb des Staates regierende göttliche Ordnung ist, die für den Staat Gesetz ist.

Er hat aber nicht nur ein vorgefundenes Recht des einzelnen anzuerkennen, sondern er hat dem einzelnen sein Recht zu geben und zu schützen.

Man hat aus dieser Aufgabe des Staates den Begriff des Rechtsstaates bilden und dadurch die Aufgabe des Staates auf den Rechtsschutz von Leben, Freiheit und Eigentum des einzelnen beschränken wollen. Dies ist der Staatsbegriff der Aufklärung, in Deutschland vertreten durch die Jugendschrift von W. v. Humboldt: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen." Diese Tendenz hat Nietzsche in die Losung gefaßt: So wenig Staat als möglich. Geschichtlich hat sich diese Staatsauffassung verbunden mit der von Augustin her stammenden Auffassung, daß der Staat die Aufgabe hat, das Verbrechen zu bekämpfen. Auch für Augustin gehört zum Wesen des Staates die Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt. In dem irdischen Reich herrscht die Gerechtigkeit nicht, und darum ist es nicht im vollen Sinne des Wortes Staat. Der Staat ist eine Volkssache: Volk ist nur da, wo die Menschen durch Rechtsübereinstimmung und Interessengemeinschaft verbunden sind. Recht ist nur da, wo wahre Gerechtigkeit herrscht, es kann nicht durch den Stärkeren festgesetzt werden. Darum war Rom niemals wirklich ein Staat. Tatsächlich herrscht der Weltstaat durch Gewalt und Ungerechtigkeit. Nur durch diese Ungerechtigkeit kann er Bestand haben.

Aber damit wird das eigentliche Wesen des Staates nicht getroffen. Denn das Verhältnis von Herrschern und Unterworfenen ist darum oder dann gerecht, wenn den Schlechten die Freiheit genommen wird,

Verbrechen zu begehen. Darum ist die zum Wesen des Staates gehörende Unterwerfung etwas Besseres als die Staatslosigkeit. Das Verhältnis von Über- und Unterordnung ist gerecht als eine göttliche Schöpfungsordnung. Eine solche, aus solchen Menschen gebildete Gemeinschaft ist ebenfalls gerecht. Nur wo es so hergeht, da gibt es Gerechtigkeit und also Staat. Ohne Gott gibt es kein Recht und keine Gerechtigkeit. Das Recht ist allein da, wo der Mensch sich Gott unterwirft.

Auch eine wahre Interessengemeinschaft, wie sie zur Staatsbildung gehört, gibt es nicht ohne Gott. Denn die Menschheit ist zusammengeschlossen durch gemeinsame Teilnahme an der Natur. Dadurch aber ist sie zugleich gespalten, weil jeder einen möglichst großen Anteil beansprucht. Der Stärkere unterwirft den Schwächeren und verkürzt ihm seinen Anteil. Diese auf irdischen Vorteil ausgehende Gemeinschaft ist das Reich der Welt, das auseinandergeht in viele Staaten. Die wahre Gerechtigkeit herrscht nur in dem Gemeinwesen, dessen Gründer und Leiter Christus ist. Staat ist nur da, wo wahre Gottesverehrung ist, denn nur da ist Gerechtigkeit. Staat ist also in Wirklichkeit nur das Reich Gottes, weil in den irdischen Staaten die Gewalt und also die Ungerechtigkeit herrscht und sie nicht wirklich Staaten sind. Der irdische Staat gibt Sieg und Frieden. „Das sind Güter und ohne Zweifel Gottes Gaben.“ Nur sind es relative Güter und nicht das höchste Gut. Aber als Gottes Gaben dürfen sie geschätzt werden. Diese irdischen Güter und den Schutz vor dem Verbrechen vermittelt der Staat, und soweit und weil er das tut, ist er ein Vermittler göttlicher Gaben. Insofern ist auch nach dem Staatsbegriff Augustins der irdische Staat ein Rechtsstaat im Sinne des späteren Staatsbegriffes der Aufklärung.

Der Augustinische Staatsgedanke ist aber vor allen Dingen die Grundlage des Staatsbegriffs Luthers geblieben: Der Staat ist eine göttliche Ordnung zur Bekämpfung des Bösen. Inzwischen aber war durch den von Luther abgewiesenen Aristotelismus der antike Staatsbegriff in die christliche Staatsauffassung eingedrungen. Nach Aristoteles ist der Staat eine notwendige, aus dem Wesen des Menschen folgende Ordnung des Volkes: Der Mensch ist für den Staat bestimmt. Diesen Staatsgedanken hat Thomas aufgenommen, und damit ist er bis in die Gegenwart hinein für die katholische Kirche maßgebend geworden und hat insofern geschichtliche Bedeutung gewonnen.

Der Staat, so wie er tatsächlich ist, ist nun nicht mehr das Gemeinwesen, wie es zur Beherrschung der sündigen Welt notwendig ist. Es ist die in der menschlichen Gesellschaft herrschende Vernunft. Es ist eine von Gott gewollte für das sittliche Wesen des Menschen notwendige Organisation. Sein Zweck ist die Erziehung des Menschen zu einem tugendhaften Leben. Er ordnet die Beziehungen der Menschen zueinander in Recht und Gerechtigkeit. Denn Tugend ist Gerechtigkeit. Sie ist die Voraussetzung für den Empfang der Gnade. Insofern ist der Staat dem Zweck der Kirche untergeordnet. Das Naturrecht, auf das der Staat gegründet ist, und das kirchliche Recht stammen beide von demselben Gott; durch das zweite wird das erste vollendet. Zur Gerechtigkeit gehört auch die Wahrung der religiösen Interessen. Die weltliche Gewalt ist also der geistlichen untergeordnet wie der Leib der Seele. Der Mensch also ist schöpfungsmäßig ein auf Gemeinschaft und Staat angelegtes Wesen; auch ohne den Sündenfall hätte es im Paradies ein gesellschaftliches Leben gegeben. Freilich scheint die Unterordnung des Menschen unter einen anderen eine Strafe für die Sünde zu sein, weil sie ja dem Menschen die Freiheit nimmt. Aber Ordnung und also Unterordnung gibt es auch im Himmelreich. Herrschaft gibt es auch auf Erden nicht nur über Sklaven, sondern auch über Freie.

Eine solche Herrschaft gibt es also auch im Stande der Unschuld. Sklavisch ist die Unterordnung nur dann, wenn der Herrscher sich die Untertanen zu seinem eigenen Nutzen unterwirft. Eine solche Unterordnung ist Strafe. Frei ist die Unterordnung dann, wenn der Herrscher seine Macht zum Besten des Untertans gebraucht. Ohne eine solche Unterordnung gibt es keine Ordnung, keine Einheit in der Vielheit. Das Gemeinschaftsleben ist notwendig wegen der Arbeitsteilung. Innerhalb der Gemeinschaft muß jeder einen besonderen Beruf haben; es muß also eine Regierung geben, die die Tätigkeit der einzelnen ordnet. Es ist auch die Aufgabe des Staates, die Verbrechen zu verhindern, die die menschliche Gemeinschaft aufheben würden. Das menschliche Recht, nach dem die Rechtspflege geordnet wird, ist zu unterscheiden von dem ewigen Naturgesetz. Über der Strafgewalt steht die Fürsorge für die innere und äußere Wohlfahrt der Bürger, die soziale Fürsorge. Aber auch für das religiöse Leben hat der Staat zu sorgen, da das natürliche Gesetz, auf das er gegründet ist, auch die Gottesverehrung fordert.

Der Staat ist also die vernünftige Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, die es durch vernunftgemäße Gesetze erhält.

Diese Staatslehre hat bis in die Gegenwart hinein geschichtliche Bedeutung. Der Staat ist für Thomas nicht mehr nur Rechtsstaat, sondern er ist christlicher Staat. Aber auch über die katholische Kirche hinaus ist mit dem antiken Staatsbegriff die Idee der Erziehung des Volkes in die moderne Staatsauffassung hineingekommen. Ein bewußter Vertreter des antiken Staatsbegriffes wie Treitschke sagt über den Staat: „Sein letzter Zweck ist, daß das Volk in ihm und durch ihn zu einem wirklichen Charakter sich ausbilde." „Er ist berufen zu positiven Leistungen für die Erziehung des Menschengeschlechts." Er schließt daraus: „Der Staat als eine große Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechts muß notwendig unter dem Sittengesetz stehn."[4]) Freilich hat auch Treitschke erkannt, daß das antike Staatsideal sich nicht ohne Einschränkung auf die christlichen Völker übertragen läßt. Der Fehler der Alten ist die Überschätzung des Staatslebens; „hiervor behütet uns vor allem die durch das Christentum erworbene Erkenntnis, daß der Mensch unmöglich bloß ein Glied des Staates sein kann, die Erkenntnis vom Werte der unsterblichen Persönlichkeit des Menschen".[5]) Durch das Christentum ist die antike Staatsanschauung überboten. Mit einer einfachen Erneuerung des antiken Staatsgedankens wie bei Hegel ist es also nicht getan. Der Staat ist durch die Freiheit der Persönlichkeit nach unten und durch das Reich Gottes nach oben begrenzt. Beide Grenzen hängen zusammen.

An die antike Staatsidee schließt sich aber auch das Ideal des christlichen Staates an. Daß das von Thomas gilt, ist klar. Aber es gilt auch von Calvin im Unterschiede von Luther. Denn auch Calvin leitet den Staat wie Thomas nach Aristoteles aus dem Wesen des Menschen ab. Es liegt im Menschen der Hinweis auf eine doppelte höhere Macht, die eine weist auf das ewige Leben hin, die andere strebt nach Ordnung im irdischen Leben. Dem entsprechen Staat und Kirche, die sich, wie bei Thomas, auch nach Calvin verhalten wie Leib und Seele. Die weltliche Obrigkeit ist göttliche Ordnung und kann Gehorsam fordern, weil sie auf der Erde an Gottes Stelle steht. Und zwar ist jede Obrigkeit ohne Rücksicht auf ihre Form von Gott. Die Verfassungen sind nach den Völkern verschieden. Die Obrigkeit ist der Anfang der Gottesherrschaft auf Erden (Initia coelestis regni). Deswegen hat die Obrigkeit auch die Pflicht der Fürsorge für die Religion, besonders des Kampfes gegen alle Ketzerei. Denn die Obrigkeit schuldet Gott die Ehre, und von der reinen Religion hängt

die Wohlfahrt des Volkes ab. Damit hat die Obrigkeit aber nicht das Recht willkürlicher Gesetzgebung, sondern sie hat die Pflicht, die durch die göttliche Offenbarung gegebene Religion zu schützen. Sie hat die christliche Staatsführung zu wahren. Außerdem hat sie das Recht zu verwalten, weil auf der Gerechtigkeit ihr Bestand beruht. Die Gesetze des christlichen Staates richten sich nach dem göttlichen Gesetz, d. h. nach dem Dekalog, der die für alle Zeiten und Völker bestimmte Wiedergabe des Naturgesetzes ist, das sich im Gewissen des Menschen ausspricht. Die Ausbildung des Rechtes auf dieser Grundlage ist Sache der Obrigkeit und hat sich nach dem Volkscharakter zu richten. Der Zweck der Rechtspflege ist die Erziehung des Volkes. Die Obrigkeit hat vom Volke die Achtung zu verlangen, die ihrer Stellung als Vertreterin Gottes auf Erden entspricht. Widerstreben gegen die Obrigkeit ist Ungehorsam gegen Gott, Einmischung in die Staatsgeschäfte ist nicht erlaubt. Aus der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit folgt für das Volk die Pflicht, auch pflichtvergessenen, ungerechten, tyrannischen Regierungen zu gehorchen. Denn auch eine ungerechte Obrigkeit ist von Gott eingesetzt, um die Völker zu züchtigen. Deswegen haben die Völker sich in Demut dem Gericht Gottes zu unterwerfen, bis er selbst das Volk befreit. Aber kein Volk hat das Recht, einer ungerechten Obrigkeit ein ungehorsamer Untertan zu sein. Selbst Fremdherrschaft muß ertragen werden, denn auch sie ist von Gott auferlegt. Aus der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit ergibt sich das Recht der Steuer und des Schwertes im Krieg und in der Strafgewalt.

Es ist klar, daß diese Staatslehre auf der Grundlage des aristotelischen Staatsbegriffes der des Thomas in allen wesentlichen Punkten entspricht, nur mit dem einen Unterschiede, daß hier die Kirche nicht über dem Staate steht, sondern eine selbständige göttliche Ordnung ist.

Wie bei Thomas und Calvin schließt sich an den antiken Staatsbegriff die Idee des christlichen Staates auch bei ihren modernen Vertretern an. Mit ausdrücklicher Berufung auf den antiken Gedanken, daß Volkserziehung das höchste Ziel jedes Gemeinwesens sei, daß in einem christlichen Volke die Aufgabe des Staates die christliche Erziehung des Volkes sei. Ebenso urteilten die Vertreter der Inneren Mission. Als solcher sagt Hundeshagen: Wenn der Staat „die Sorge für die Erziehung, den Volksunterricht, auf sich nimmt, so verläßt er schon damit die Sphäre des einseitigen Rechtsstaates“. So führt der „unleugbar enge Zusammenhang des sittlichen mit dem religiösen Element auf den

Boden der Religion zurück".[6]) Aus der ethischen Aufgabe des Staates wird seine religiöse Aufgabe gefolgert. Nach Grund und Zweck hängt beides zusammen. Denn die Wurzel und die Krone der Sittlichkeit ist die Religion. Daraus ergibt sich das Ideal des christlichen Staates. Er soll kein konfessioneller Staat sein, sondern nur die allgemeinen, den Konfessionen gemeinsamen christlichen Grundgedanken der Volkserziehung zugrunde legen, jedenfalls die christliche und nicht nur eine allgemein menschliche Ethik. Das Christentum soll Norm und Grundlage der Volkserziehung sein. Sie soll sich gründen auf die christlichen Grundwahrheiten und die in ihnen wurzelnde christliche Ethik und nicht auf die konfessionell verschiedenen christlichen Heilswahrheiten. Schließlich beruht diese Einschränkung der Idee des christlichen Staates auf der Unterscheidung von Naturgesetz und positiver Offenbarung. Der Staat soll sich in seinen öffentlichen Akten zum Christentum bekennen, das Christentum soll die Staatsreligion, alle anderen Religionen nur Privatgesellschaften sein. Zwar soll der Staat nicht wie bei Thomas die Aufgabe der Kirche übernehmen, das Volk zum Christentum anzuleiten, aber er soll durch Kirche, Schule und durch die auf Gottes Gesetz gegründete Gesetzgebung, durch den Schutz der christlichen Sitte das Christentum dem Volk erhalten. Der Schluß ist also der: Das Recht beruht auf der Sittlichkeit, die Sittlichkeit auf der Religion, also führt die Idee des Rechtsstaates, folgerichtig durchgeführt, auf die Idee des christlichen Staates.

Wenn der Staat, wie in der Aufklärung, lediglich als Rechtsstaat angesehen wird und damit die antike Staatsidee, die Grundlage der Idee des christlichen Staates, verworfen wird, ist die Ablehnung des christlichen Staates folgerichtig. Auch vom Augustinischen Staatsbegriff aus ist der Begriff des christlichen Staates nicht zu halten; der Staat hat nur die Aufgabe, das Verbrechen zu bekämpfen, ist also insofern auch nur Rechtsstaat. Es hat immer auch in der Christenheit eine Ablehnung der Idee des christlichen Staates gegeben. Es deckt sich auch der Staatsbegriff Luthers nicht mit dem des christlichen Staates. Der Staat ist für Luther eine göttliche Ordnung, aber eine Naturordnung, ein Werk der Vernunft, beschränkt auf die Zwecke der Vernunft, und insofern göttliche Schöpfungsordnung. Wenn also dem Staatsbegriff Luthers die Augustinische Anschauung von der durch die Sünde notwendig gewordenen Art des Staates zugrunde liegt, so ist sie doch insofern überboten, als die Obrigkeit göttlich bestätigt und

ihr Amt Gottesdienst ist, dem der Christ sich unterzuordnen hat. Der Staat gründet sich auf das Gesetz, aber nicht auf das Evangelium. Er vertritt deswegen die Gerechtigkeit Gottes, aber nicht die Gnade. Man kann aber im Sinne Luthers nicht schließen: Der Staat hat eine ethische, aber nicht eine religiöse Aufgabe. Denn einerseits gehört für Luther zum Naturgesetz immer auch die natürliche Religion, andererseits denkt Luther immer an eine christliche Obrigkeit, die als solche die Aufgabe hat, die Kirche zu unterstützen durch Zucht und Recht.

Man kann also Luther auch nicht in Anspruch nehmen für die Idee eines autonomen Staates in dem Sinne eines weltlichen Staates, der nicht nur von der Kirche, sondern auch von einer objektiven göttlichen Rechtsordnung unabhängig wäre. Bei einer atheistischen Weltanschauung führt die autonome Moral mit Notwendigkeit zu einer machiavellistischen Politik. Voraussetzung für das politische Ideal der Gerechtigkeit ist der Glaube an ein göttliches Gesetz. Es gibt auch nach Luthers Urteil eine christliche Ausprägung des Gesetzes, die wohl für die christliche Gemeinde ihre Gültigkeit hat, aber nicht für den Staat, nämlich die Bergpredigt. Man kommt also von hier aus nicht über die Formel hinaus, daß der Staat das Gesetz und die Gerechtigkeit, die Kirche das Evangelium und die Liebe zu vertreten hat. Für Luther ist das Gesetz der Gerechtigkeit, das dem Staate gilt, das Naturgesetz. Hier fehlt als Zwischenglied zwischen Natur und Offenbarung die Geschichte. Das Gesetz, unter dem der Staat steht, ist das Gesetz der Geschichte, d. h. das Gesetz der göttlichen Weltregierung. Denn der Staat ist zugleich ein Ergebnis und ein Träger der Geschichte. Die Bildung des Staates ist mit dem Begriff Schöpfungsordnung nicht ausreichend bezeichnet: Der Staat ist eine Gabe der göttlichen Weltregierung, eine Frucht der Gerechtigkeit, mit der Gott die Welt regiert. Die Gerechtigkeit ist der ursprünglichste Ausdruck der Liebe. Darum ist die Staatsbildung, so gut wie alle im ersten Artikel genannten Gaben des Schöpfers, eine Gabe der göttlichen Liebe, der Liebe, mit der Gott die Welt liebt. Denn der Staat ist die Ordnung des Volkes. Für das Volk hat die Bildung des Staates dieselbe Bedeutung wie für den einzelnen die Bildung zur Persönlichkeit. Wie der einzelne durch seine Lebensgeschichte zur Persönlichkeit und zum Charakter gebildet wird, so wird das Volk durch den Gang seiner Geschichte zum Staat gebildet. Darin besteht die geschichtliche Erziehung des Volkes, und weil die Bildung des Staates nicht ein Naturprozeß, sondern

Geschichte ist, die durch Taten sich fortbewegt, so ist die Bildung des Staates die Selbsterziehung des Volkes. Denn auch der Erzieher erzieht den einzelnen und die Völker nur dann mit Erfolg, wenn er sie dazu führt, sich selbst zu erziehen.

Die Staatsbildung ist die Selbsterziehung des Volkes. Dadurch, daß das Volk sich ordnet, sich gliedert, so daß es zu einem organischen Ganzen wird, in dem jeder einzelne an seiner Stelle zur Erhaltung des Ganzen mitwirkt, entsteht der Staat. In der Staatsbildung betätigt und verwirklicht sich die Volksgemeinschaft. Wie der Staat eine Gabe der göttlichen Liebe ist, so ist die Staatsbildung mit aller Gemeinschaftsbildung ein Werk der Liebe. Die Liebe zum Volke treibt zur Beteiligung an der Staatsbildung. Innerhalb der deutschen Geschichte ist dieses Staatsideal zum ersten Male mit Klarheit anerkannt und verwirklicht durch die Steinsche Reform. Denn deren Ziel war die aktive Beteiligung aller Berufsstände und aller einzelnen an der Ordnung, Erhaltung und Versorgung des Volksganzen.

Ebenso ist der eigentliche Kern der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts die Ordnung des Volksganzen, die Einordnung der Arbeiterschaft als eines mitwirkenden Gliedes in das Volksganze. Auch diese Aufgabe ist ein Gebot der Liebe zum Volke. Wenn also die Staatsbildung ein Werk der göttlichen und menschlichen Liebe zum Volke ist, so gilt nach der Regel, daß jede Gemeinschaft durch die Kräfte, die sie gebildet haben, auch erhalten wird, auch im Staate und für den Staat das Liebesgebot, und zwar in der Form des Gebotes der Gerechtigkeit. Sie drückt sich in der alten, einfachen Formel des suum cuique aus. Die Betätigung der Liebe innerhalb des Volksganzen ist zugleich die Form, in der das Gebot der Nächstenliebe erfüllt wird.

Die Liebe zum staatlich geordneten Volke betätigt sich im Opfer. Der Staat fordert Opfer im höchsten Maße, Opfer an Eigentum und an Leben. Er fordert sie nicht nur, er ist auch immer wieder imstande, diese Opferbereitschaft zu wecken. Diese seine Macht beweist der Staat immer und überall. Opfer aber ist der höchste Ausdruck der Liebe. Ohne sie gibt es keine Bildung und keine Erhaltung des Staates. Der Opferwille aber ist immer religiös begründet. Eine Hingabe des Lebens ist nur möglich als Opfer an Gott. Die Liebe zum Volke bis zur Selbsthingabe ist nur möglich als religiöser Akt. Wo sie sich findet, ist sie, wenn auch ohne klare Reflexion, eine Wirkung oder eine Nachwirkung, ein Rest der Religion. Die Liebe zu Gott macht bereit zum

Opfer für das Volk. Ist die religiöse Begründung des Staates erkannt, so ist er „Gegenstand einer unendlichen Liebe".[7])

Damit ist zugleich das heidnische Element im antiken Staatsgedanken, auf den sich doch die ethische Beurteilung des Staates und sogar die Idee des christlichen Staates gründete, überwunden. Denn für die Griechen ist der Staat das höchste Gut und Ziel und darum Selbstzweck. Daraus ergab sich die Politik der grundsätzlichen staatlichen Selbstsucht, deren Wiederkehr in der italienischen Renaissance die Politik Machiavellis ist. Ebenso ist durch den religiös begründeten Staat der Staat der Aufklärung überwunden, der eine Maschine ist, die weder aus der Liebe stammt noch Liebe wecken kann. In Deutschland ist der antike Staatsgedanke im 19. Jahrhundert durch Hegel wiedererweckt. Für ihn ist der Staat die Verwirklichung der sittlichen Idee, der Vernunft und der Freiheit. Er ist das sittliche Kunstwerk, das höchste irdische Gut und als solches Selbstzweck, der das höchste Recht gegen die einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein. Denn der Staat ist der objektive Geist, das Individuum hat Sittlichkeit nur als Glied des Staates. Wenn damit Hegel den antiken Staatsgedanken verschärft hat, so war das nur möglich, weil auch er dem Staat eine religiöse Begründung, ja einen religiösen Charakter gegeben hat. Der Staat ist göttlich und darum rechtlich allmächtig. Dieser Ausspruch ist durch Hegel in das deutsche Geistesleben eingeführt worden. Auch Kirche und Religion müssen dem Staate dienstbar gemacht werden. Wenn aber der Staat auf der Liebe zum Volke beruht, so ist ein Staat, der den einzelnen erdrückt, ein Widerspruch in sich. Auch im Staate vereinigen sich Individuum und Gemeinschaft.

2. Politik und Moral.

Ist der Staat eine sittliche Größe, so hat er eine Moral, ist er Wille, so gilt ihm ein Gesetz. Eine vollständige Trennung von Politik und Moral in dem Sinne, daß auf dem Gebiet der Politik kein Gesetz gilt, gibt es nur für eine naturalistische Anschauung der Geschichte, die mit dem Glauben an Gott unvereinbar ist. In der Regel sieht man die Politik Machiavellis als vollständige Emanzipation von aller Moral an. Dann gilt die Moral nur für den einzelnen; sie ist vollständig individualistisch. Aber für den Staat gibt es keine Moral. Bei dieser Auffassung gibt es auch keine soziale Ethik, sondern nur Privatmoral. Indessen auch für Machiavelli ist die politische Moral wohl von der

Privatmoral verschieden, und sie muß sich auch von der christlichen Moral befreien, aber jenseits von Gut und Böse steht Machiavelli nicht, den Unterschied von Gut und Böse hat er aus der christlichen Moral beibehalten, und Pflichten gibt es auch auf dem Gebiet der Politik: Das Buch über den Fürsten soll gerade feststellen, unter was für einem Gesetz die Politik steht, was also die Pflicht der Fürsten, seine Tugend im antiken Sinne des Wortes (virtus) ist. Die Weltanschauung ist durchaus naturalistisch, alles Göttliche, Überirdische ist ausgeschaltet; der Staatsbegriff ist ganz antik, deswegen herrscht die reine Machtpolitik ohne ethische Rücksicht. Das Gesetz des Staates ist der schrankenlose nationale Egoismus. Der Staat ist Selbstzweck; er hat deswegen die Aufgabe der Selbsterhaltung um jeden Preis. Die Pflicht der Selbstverleugnung mag für den einzelnen gelten, niemals gilt sie für das Volk und den Staat. Für ihn ist die Selbstbehauptung die höchste Pflicht. Der Staat ist Macht: Er kann seine Aufgabe nur lösen, wenn er Macht ist. Für die Erhaltung und Mehrung seiner Macht zu sorgen ist seine und damit des Fürsten höchste Pflicht. Die Schwäche ist für den Staat die schwerste politische Sünde, er muß seinen Willen durchsetzen.

Allein mit dem nationalen Egoismus wird als das höchste Gesetz der Geschichte der Kampf ums Dasein, und damit der Kampf aller gegen alle, proklamiert. Er ist damit auch das Gesetz der Wirtschaft. Der Egoismus auf dem Gebiete der Politik ist ebenso falsch wie auf dem Gebiete der Wirtschaft der Grundsatz, daß jeder am besten für das Ganze sorgt, wenn er für seinen eigenen Wohlstand sorgt. Wenn das ganze öffentliche Leben durch das Gesetz des Egoismus beherrscht wird, so dehnt sich dieses auch auf das Einzelleben aus. Tatsächlich ist auch aus der Tyrannenmoral der italienischen Renaissance der grundsätzliche Immoralismus entstanden. Es ist auch nicht richtig, daß das Gesetz der Selbstverleugnung in der Politik nicht gilt. Zunächst fordert der Beruf des Staatsmannes höchste Selbstverleugnung — ein Zurückstellen der eigenen Interessen gegen die des Volkes. Es gilt aber auch für Völker und Staaten als allgemeingültiges Gesetz. Kein Staat hat das Recht, seine Macht oder seinen Besitz soweit auszudehnen, wie es ihm möglich ist. Denn damit ist ein grenzenloses Streben entfesselt, an dem der Staat schließlich selber zugrunde geht. Jede grenzenlose Tendenz zerstört schließlich sich selber. Der Satz, daß die Politik die Kunst des Möglichen ist, gilt nur in dem selbstverständlichen Sinne, daß

sie sich nicht aus theoretischen Gründen praktisch unerreichbare Ziele setzen darf. Aber wenn man ihn nicht in diesem negativen, sondern im positiven Sinne versteht, so sagt er einerseits zu wenig, andererseits zu viel. Denn ein notwendiges Ziel kann im Augenblick unerreichbar sein und ein überspanntes Ziel im Augenblick erreichbar, also möglich sein. Mit der Kategorie der Möglichkeit ist also ein politisches Ziel nicht richtig bestimmt.

In allen praktischen Fragen ist die entscheidende Kategorie nicht die des Möglichen, sondern des Notwendigen, und das gilt vor allem von allen ethischen Fragen. Die Kunst der Politik besteht darin, das Notwendige möglich zu machen. Was notwendig und also Pflicht ist, bestimmt sich danach, daß der dem Staat gezogene Pflichtenkreis durch das Volk begrenzt ist. Damit ist der politische Pflichtenkreis wie jede Pflicht begrenzt. Die Debatte hat sich zugespitzt auf den Gegensatz von Interesse und Ideal. Aber auch dieser Gegensatz ist nicht richtig: Der Staat hat die Pflicht, für das physische, geistige, moralische Wohl des Volkes zu sorgen. Er hat nicht nur den Leib, sondern auch die Seele, den Geist des Volkes zu erhalten. Auch für Völker gilt die Regel, daß es nicht hilft, wenn sie die ganze Welt gewinnen und sich selbst, ihr eigenes, tiefstes Wesen dabei verlieren.[8]) Faßt man die Pflicht des Staates in den Begriff der Gerechtigkeit zusammen, so hat die Staatsführung dafür zu sorgen, daß dem eigenen Volke und jedem einzelnen in ihm sein Recht wird. Er hat die Pflicht, das Recht des Volkes nach außen und nach innen zu vertreten, zu schützen, aber er hat nicht die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß auch in anderen Völkern Recht geschieht, für Gerechtigkeit in der Welt zu sorgen. Er würde sich damit das Weltregiment anmaßen. Diese Zurückhaltung ist kein völkischer Egoismus, sondern eine Begrenzung des Pflichtenkreises, wie auch der des einzelnen auf den Nächsten beschränkt ist. Wenn also das Prinzip des nationalen Egoismus sagen soll, daß jede Regierung nur für das Wohl des eigenen Volkes zu sorgen hat, dann ist das nur eine Anwendung des Gebotes der Nächstenliebe auf den Staat. Aber diese Beschränkung des Pflichtenkreises ist mit dem Begriff „nationaler Egoismus“ eben nicht richtig bestimmt. Denn die Pflicht der Gerechtigkeit sagt ebenso, daß jedes Volk das Recht des anderen zu achten und ihm sein Recht zu geben hat. Auch zwischen den Völkern gilt das Gebot der Gerechtigkeit. Sobald es verletzt wird, ist auch das eigene Recht nicht mehr sicher.

Der nationale Egoismus als Grundsatz wird dadurch überboten, daß der Staat in sich oder unter sich seine einzelnen Glieder, die Individuen, und neben sich die anderen Völker hat. Damit ist der Pflichtenkreis über den staatlichen Egoismus hinaus ausgedehnt. Denn einerseits gilt die Regel, daß das Wohl des Ganzen und das der einzelnen in Wechselwirkung untereinander stehen. Das Recht des Staates hat seinen Grund und seine Grenze an dem Recht der einzelnen. Der Grundsatz, daß es dem Wohl des einzelnen vorgeht, gilt deshalb, weil das Wohl der einzelnen vom Wohl des Ganzen abhängt und das Wohl des Ganzen vom Wohl der einzelnen. Andererseits wird der nationale Egoismus dadurch überwunden, daß jedes Volk die anderen Völker neben sich hat. Die Völker sind berufen, ein Ganzes zu bilden. Von diesem wie von jedem Ganzen gilt die Regel, daß das Wohl eines Volkes durch das Wohl des Ganzen, aller übrigen Völker bedingt ist. Je enger der Zusammenhang und die Wechselwirkung der Völker untereinander durch den fortschreitenden Verkehr wird, desto fester wird auch diese Abhängigkeit voneinander. Durch diesen objektiven Zusammenhang ist auch das Gesetz gegeben, dem die Völker unterworfen sind. Ein Volk, das das Recht eines anderen verletzt, verletzt damit die Bedingungen seiner eigenen Existenz. Es stellt sich dann automatisch eine Reaktion ein, die das Bestreben hat, das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Die Völker bilden eine Gemeinschaft des Gebens und Empfangens, indem sie aufeinander angewiesen sind. Diese Gemeinschaft ruht wie jede andere auf gegenseitigem Vertrauen. Darum ist das Wohl und Recht eines Volkes nur dadurch gewährleistet, daß das Recht aller anderen Völker anerkannt wird. Kein Volk kann seine Kraft und sein Recht auf die Schwäche eines anderen gründen. Auch in diesem Organismus gilt der Satz, daß, wenn ein Glied leidet, sie alle leiden.[9]) Am deutlichsten ist das auf dem Gebiete der Wirtschaft. Mit dem reinen nationalen Egoismus zerstört ein Volk die Grundlagen seiner eigenen Existenz.

Die Frage kann nur sein, nach welchem Maßstab das Recht und die politische Notwendigkeit bestimmt wird. Es gibt in der Geschichte kein feststehendes Gleichgewicht, das sich immer wieder herstellt. Die Geschichte ist eine beständige Bewegung. Darum läßt sich der Maßstab des Rechtes nicht mit abstrakter Allgemeingültigkeit theoretisch feststellen. Das geschichtliche Recht und die politische Notwendigkeit wird bestimmt durch die geschichtliche Lage, durch die gegebenen Verhält-

nisse. Wie es keine allgemeingültige Staatsverfassung gibt, so gibt es auch kein abstraktes politisches Prinzip. Die Pflicht ergibt sich immer aus der Lage, und die politische Moral besteht in dem Gehorsam gegen das in der geschichtlichen Situation liegende göttliche Gebot. Jeder Moment hat seine eigene Aufgabe, und in der Beweglichkeit, die Pflicht des Augenblicks zu erkennen, besteht die Genialität und Freiheit des Politikers. Von grundsatzloser Willkür ist die politische Moral dann frei, wenn ihr der Glaube an die göttliche Weltregierung zugrunde liegt. Sie ist nicht Gehorsam gegen ein theoretisches abstraktes Gesetz, sondern Aufmerksamkeit auf und Folgsamkeit gegen die göttliche Weltregierung. Hier gilt in höchstem Maße die Regel, daß Gott durch seine Regierung sein Gesetz gibt, seinen Willen kundtut. Denn die Lage, nach der sich das politische Handeln zu richten hat, ist nicht rein äußerlich gegeben. Es kommt darauf an, durch die Oberfläche hindurch in die Tiefe zu sehen und die Zukunft, die sich in der Gegenwart anbahnt, zu wittern. Denn es kommt nicht auf den augenblicklichen, äußeren Erfolg an, sondern auf das, was das innerste Wesen des Volkes erhält und fördert. Fällt der Glaube an die göttliche Weltregierung fort, so daß Gottes Wille und Weisung in der Geschichte nicht mehr zu erkennen ist, so ist entweder nur eine doktrinäre Politik nach allgemeinen theoretischen Grundsätzen möglich oder eine Machtpolitik, die willkürlich erstrebt, was sich im Augenblick erreichen läßt. Gerechtigkeit besteht also nicht in der Anerkennung des Tatbestandes als göttlich berechtigt und rechtlich verbindlich. Neuen geschichtlichen Verhältnissen entspricht neues Recht. Das Recht ist lebendig und geschichtlich. Den veränderten geschichtlichen Verhältnissen entsprechend muß neues Recht gesucht und in Geltung gesetzt werden. Dabei entsteht immer formales Unrecht, weil damit geltendes Recht aufgehoben wird. Aber zur christlichen Freiheit vom Gesetz gehört die Ermächtigung und Befähigung, neues Recht zu suchen und zu geben. Die Freiheit vom Gesetz, d. h. das Recht, das Gesetz aufzuheben, ist das Merkmal der Souveränität des Staates. Das bedeutet aber nicht Gesetzlosigkeit und Willkür, sondern den Stand oberhalb des Gesetzes, also Setzung neuen Rechtes. Wie die Autonomie des einzelnen die Unabhängigkeit von menschlicher Autorität, aber nicht die Emanzipation vom Willen Gottes bedeutet, so ist auch die Souveränität des Staates wohl eine Freiheit von menschlichem geltenden Recht, aber nicht eine Emanzipation von der göttlichen Gerechtigkeit. Wie die Autonomie des einzelnen darin

besteht, daß er das Recht selber suchen muß, so besteht die Souveränität des Staates darin, daß er neues Recht selber suchen, finden und setzen muß. Das Recht ist ein Wille, aber dieser ist wie jeder Wille weder Willkür noch Notwendigkeit, sondern Freiheit gegenüber aller menschlichen Autorität, aber nicht gegenüber dem Willen Gottes, der sich in der göttlichen Weltregierung offenbart. Als Organ der göttlichen Gerechtigkeit steht der Staat über dem menschlichen Recht. Im Gehorsam gegen das göttliche Recht ist der Staat souverän, wie der einzelne autonom. Das über dem Staat stehende Recht ist nicht eine immer gleiche Idee, sondern ein lebendiger Wille.

Das auf der Gerechtigkeit Gottes gegründete Recht ist Menschenwerk und darum nicht ewig. Völker und Fürsten, Verfassungen und Regierungen können ihr Recht verlieren und andere können an ihre Stelle treten. In diesem Lauf der Geschichte liegt ein göttliches Gericht, dessen Werkzeug alles menschliche Handeln auch ohne seinen Willen ist. Denn die Menschen haben nicht das Recht der Weltregierung oder des Weltgerichtes, sondern nur die Aufgabe, dem Willen Gottes zu folgen und damit ihre Pflicht zu tun. Das Gleichgewicht stellt sich dadurch her, daß dem Recht die Pflicht entspricht. Der Grundsatz, daß Macht Recht ist, ist nur insofern gültig, als Recht Pflicht ist, daß also die Macht nur berechtigt, weil sie verpflichtet. Mit der Macht sind ebensogut Pflichten gegeben wie mit dem Reichtum. Durch diese Verbindung der Pflicht mit dem Recht wird die Macht vor egoistischem Mißbrauch gewarnt.

Die politische Moral gehört zu den Aufgaben, an denen der Idealismus gescheitert ist. Indem er die Ethik auf eine abstrakte Idee gründete, war sein Fehler: „die beschönigende Idealisierung der Machtpolitik durch die Lehre, daß sie einer höheren Sittlichkeit entspräche". Diese höhere Sittlichkeit, wie Hegel sie vertrat, war aber nicht die evangelische Freiheit vom Gesetz, sondern die Herrschaft einer Vernunftidee, aus der schließlich eine „biologische Gewaltethik" entstand.[10]) Dieses Auslaufen des Idealismus in biologische Gewaltpolitik beruhte darauf, daß der Idealismus Natur und Geist in einem Monismus zu einigen versuchte, in dem sich nur der allgemeine Fehler des Idealismus zeigte, daß er es nicht vermochte, die Natur dem Geiste unterzuordnen. Nun stand ein Idealismus in der Ethik, der sich als christlich ausgab, ratlos vor den naturhaften Machttrieben, die sich im geschichtlichen Leben der Völker auswirkten. Die Nachfahren des

Idealismus sahen in der Geschichte naturhafte, darum primitive, vorsittliche Kräfte, die sich in einem schrankenlosen Machtstreben äußern, und neben ihnen geistige, ideale, sittliche Kräfte, die sie für christlich hielten, wirken. Daraus entstand ein Dualismus, der weder durch eine monistische Identitätsphilosophie zu überwinden war, noch durch eine Betrachtung der Geschichte, in der realistisches, geschichtliches und christliches Denken unverbunden nebeneinander standen. Daraus entstand ein Optimismus, der sich nicht mehr aufrecht erhalten läßt. Dem stand ein politischer Idealismus gegenüber, der sich als christlich ausgab und als echter Idealismus die naturhaften Bedingungen und Lebensgesetze des Staates übersah. Nach dem Versagen des Idealismus schien nun nichts weiter übrigzubleiben als ein resignierter Dualismus, der auf jede Staatsmoral verzichtete. Das naturhafte Machtbedürfnis ist vorsittlich, aber im einzelnen und im Staat unaustilgbar. Die naturhafte Grundlage aller Ethik wird im Gegensatz zum klassischen Idealismus als Tatsache anerkannt, aber als moralische Gefahr beurteilt. Das Naturhafte ist nicht göttlich und also auch nicht ethisch. Der Zwiespalt von Geist und Natur läßt sich nicht auf eine höhere Einheit zurückführen. Er muß anerkannt werden. Die christliche Ethik, die mit der idealistischen gleichgesetzt wird, soll von Haus aus zwiespältig gewesen sein. Diese Urteile sind ganz logisch, sobald der christliche Glaube an den Schöpfer und Herrn, d. h. Regenten der Welt, aufgegeben wird, wie das im Idealismus geschehen war. Nun war natürlich alle Moral wegen der naturhaften Grundlage, auf der alles menschliche Wesen, nicht nur der Staat, beruht, unmöglich. Mit dem Idealismus fiel alle und also auch die politische Moral. Der Marcionitismus, auf den die moderne naturlose Theologie hinauslief, führte zu einer völligen Ratlosigkeit in den großen Fragen des Volkslebens. Als letztes Urteil galt das Wort Goethes: Der Handelnde ist immer gewissenlos.

Die Probe auf die politische Moral ist die Frage nach dem sittlichen Recht des Krieges. Von einem solchen kann man nur sprechen, wenn man von einer Pflicht zum Kriege sprechen muß. Denn Recht und Pflicht entsprechen sich. Nur die Pflicht zum Kriege gibt das Recht zu ihm. Der Tatsache des Krieges steht die Erwartung des ewigen Friedens am Ende der Geschichte gegenüber. „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden

nicht mehr Krieg führen lernen."[11]) An diese Verheißung knüpft sich als ein wesentlicher Zug der christlichen Hoffnung die Verheißung des ewigen Friedens. Sie wird nicht nur auf die Weissagung gegründet, sondern auf das Verbot des Tötens, mit dem auch die Verwerfung der Todesstrafe begründet wird. Beide Urteile sind aus den Kirchen in die Sekten verdrängt. Eine mit dem Verbot des Tötens begründete Verurteilung des Krieges findet sich in der Bibel nicht. Im Alten Testament wird der Krieg nicht nur als geschichtliche Tatsache hingenommen, sondern Israel führt seine Kriege mit dem Bewußtsein, im Namen und Auftrag Gottes zu handeln. Auch im Neuen Testament wird der Krieg niemals verurteilt. Neben der Verheißung: Friede auf Erden[12]) steht die Erwartung immer furchtbarerer Kriege bis ans Ende der Tage[13]). Das Friedensreich gehört zum Ende der Dinge.

Die Erwartung und das Gebot eines ewigen Friedens hat sich von den Sekten zu den revolutionären, utopistischen Sozialisten fortgepflanzt. Im marxistischen Sozialismus wird diese utopische Erwartung übernommen, indem der Krieg ausschließlich aus der kapitalistischen Wirtschaftsordnung abgeleitet wird. Diese Konstruktion entspricht der materialistischen Geschichtsphilosophie. Alle Kriege werden aus dem Konkurrenzkampf des Kapitalismus erklärt, der sich in seinem Interesse die Staatsmacht dienstbar macht, ebenso wie der Militarismus aus dem Interesse der bürgerlichen Klassenherrschaft, das Proletariat gewaltsam niederzuhalten. Die Ableitung des Krieges aus dem Kapitalismus ist eine willkürliche Konstruktion, die der Geschichte widerspricht. Vielmehr wirkt andererseits das wirtschaftliche Interesse dem Kriege entgegen. Das wird besonders hervorgehoben in Kants Abhandlung: „zum ewigen Frieden" (1795). Sie enthält alle Ideen und Argumente des Pazifismus. Kant sieht in den stehenden Heeren eine beständige Kriegsgefahr und in der Republik die sicherste Gewähr des Friedens. Als natürliches Gegengewicht gegen die Kriegslust der Dynastien sieht er den mit dem Kriege unvereinbaren Handelsgeist an, der des Friedens für seine Interessen bedarf.

Geschichtlich angesehen lassen sich Kants Urteile ebensowenig rechtfertigen wie die sozialistischen Theorien. Vom Standpunkt des Idealismus aus sind sie überwunden durch Fichte, und zwar durch die Idee, daß die sittliche Freiheit für die einzelnen und für die Völker das höchste Gut sei. Darum ist der Krieg für die Freiheit und Selbständig-

keit der Völker die höchste Pflicht, die das Opfer des Lebens fordert. Dies ist der wahrhaftige Krieg. Vollendet ist diese Beurteilung des Krieges in Hegels Rechtsphilosophie. Durch den Krieg stellt sich das geschichtliche Recht der Völker, ihre Geltung und ihre Stellung innerhalb der Geschichte fest. Er ist die Probe, durch die sie ihren Platz erobern, behaupten oder verlieren. In diesem Erfolg liegt das Urteil der Geschichte über die Völker. Darum hat der Krieg höchste sittliche Bedeutung. Er erhält die sittliche Kraft und Gesundheit der Völker. Sie werden durch ihn vor der Fäulnis bewahrt, in die ein dauernder Friede sie versetzen würde. Sie gehen gestärkt aus dieser Kraftprobe hervor. Der einzelne lernt sich und sein Eigentum für das Ganze und Allgemeine opfern. Mit der Rede von der Eitelkeit der zeitlichen Dinge, die sonst leicht eine erbauliche Phrase bleibt, wird Ernst gemacht. An keiner Stelle ist es so deutlich, daß die Urteile der Idealisten nicht nur den Grundsätzen des Systems, sondern aus der geschichtlichen Erfahrung folgen, die mit den theoretischen Grundsätzen nachträglich vereinigt werden. Fichtes und Hegels Lehren sind der Ertrag der Befreiungskriege.

Mit ihnen war die Beurteilung des Krieges fortgesetzt, die Luther vertreten hatte. Der Krieg fällt hier unter den Gesichtspunkt des göttlichen Gerichts. Als menschliche Tat gilt er nicht als eine Handlung der Willkür, sondern als die Pflicht der Strafe für ein dem Volk angetanes Unrecht mit dem Zweck, Friede, Ordnung und Gehorsam, die durch menschliche Schuld gestört sind, zu erzwingen. Er gehört zu der Aufgabe der Obrigkeit, für Gerechtigkeit zu sorgen und die Übeltäter zu strafen, also wie die Todesstrafe zum Amt des Schwertes, das eine göttliche Stiftung ist. Er ist deswegen so gut wie eine ärztliche Operation ein Werk der Liebe, gehört also zur Erfüllung des Liebesgebotes, so wie es der Obrigkeit gilt. Er soll nicht Rache, sondern Strafe sein. Deswegen darf er nur als Abwehr des Unrechtes, also als Verteidigungskrieg, geführt werden. Aber als solcher ist er Pflicht der Obrigkeit. Der Gesichtspunkt der Verteidigung darf natürlich nicht im formalen Sinne festgehalten werden. Er soll nur sagen, daß der Krieg Pflicht ist, wenn er zum Schutze des Volkes geführt wird. Seinem Ziel nach also ist er ein Verteidigungskrieg; formell, äußerlich angesehen, militärisch kann er als ein Angriffskrieg geführt werden, ohne daß dies für das sittliche Urteil ins Gewicht fällt. Und zwar handelt es sich nicht nur um die äußere Wohlfahrt der Völker. Recht,

Ehre und Freiheit haben unter den Kriegsursachen eine noch größere Bedeutung als die wirtschaftlichen Interessen.

Ein Krieg für diese inneren Güter hat also erst recht eine sittliche Bedeutung, denn ohne sie gedeiht das Volk auch sittlich nicht. Ein entehrtes Volk wird auch ehrlos und sinkt damit moralisch, ein unterjochtes Volk verliert seine innere Freiheit und ist in moralischer Gefahr, die darin besteht, daß ihm nur noch am äußeren, wirtschaftlichen Wohlsein gelegen ist. Dabei ist die moralische Wirkung des Krieges im einzelnen immer zwiespältig. Es entwickeln sich im Kriege die höchsten sittlichen Leistungen und daneben die schlimmsten Leidenschaften; er macht die Menschen zu Helden und zu Schlächtern, er treibt zum Opfern und zum Plündern. Auch ein berechtigtes Motiv sichert nicht immer moralisch erhebende Wirkungen. Der Krieg schießt, wie alle Leidenschaften, leicht über sein Ziel hinaus und ruft Rückschläge hervor.

Auch über die Gerechtigkeit eines Krieges kann nicht nach formalen Gesichtspunkten entschieden werden. Nicht wer den Krieg erklärt, sondern wer die Verhältnisse so gestaltet, daß Krieg unvermeidlich ist, ist schuldig. Denn es gibt Spannungen zwischen den Völkern, die das Leben der Völker so stören und klemmen, daß ein Krieg als Befreiung wirken kann, und daß der latente Krieg schlimmer ist als der offene. Denn nach dem bekannten Wort von Clausewitz ist der Krieg nur eine Fortführung der Politik mit anderen Mitteln. Ihn nicht zu wagen, kann deshalb eine größere Schuld sein, als ihn zu führen. Er kann die Probe auf das Existenzrecht des Volkes sein. Auch ein Volk kann sein Existenzrecht oder seine Stellung verlieren, entweder durch seine Schuld oder weil es nicht mehr fähig ist, seine geschichtliche Aufgabe zu lösen. Diese Verschiebungen sind immer Ergebnisse eines Kampfes. Ohne Kampf stellt sich eine neue Ordnung der Völker niemals her. Wie der einzelne Mensch sich nicht nur durch Arbeit entwickelt, sondern immer auch durch Kampf, so bilden sich auch die Völker zu Staaten niemals ohne Kampf. Es ist ein unvermeidliches Element der Geschichte. Die Völker steigen und sinken durch Kämpfe. Die Wirtschaftsgeschichte, die Geistesgeschichte, die Religionsgeschichte verlaufen niemals in der Form der organischen Entwicklung ohne Gegensätze und Kämpfe, die nicht geringere Opfer fordern als politische Kämpfe. Wo Wille ist, da ist auch Kampf, weil der Wille einen Widerwillen hervorruft, der überwunden werden muß. Ist der Staat Wille, so setzt sich dieser Wille nicht ohne Kampf durch. Es ist ein Weltgesetz, das in der Form des

Kampfes ums Dasein auch die Natur beherrscht. Dabei ist es verkehrt, das äußere Unterliegen in dem Sinne als ein Gottesurteil aufzufassen, als wenn das überwundene Volk verurteilt wäre.

Daher fallen politische Niederlagen und geistige Blüte oder religiöse Erhebung oft zusammen. Ein besiegtes Volk kann besser, reicher und glücklicher sein als ein siegendes, denn durch den Kampf vollzieht sich auch die Wiedergeburt der Völker. Soll ein neues geistiges Leben zum Durchbruch kommen, so muß eine alte Kultur zerschlagen werden, denn die Bedingung der Wiedergeburt ist auch für die Völker der Tod. Diesen erleben sie im Kampf. Insofern ist der Krieg ein göttliches Gericht, und zwar über Sieger und Besiegte. Darum erhebt sich die Geschichte gerade durch den Krieg über den bloßen Naturprozeß des Aufblühens, Wachsens und Verwelkens. Sie wird aus einer bloßen Entwicklung durch Arbeit und Kampf zur Tat. Ist das geschichtliche Ereignis die Form eines göttlichen Gerichtes, so ist mit diesem religiösen Sinn nicht etwa das menschliche Motiv des Krieges zum Ausdruck gebracht. Der Krieg darf weder als Rache noch als Strafe geführt werden. Rache ist immer Sünde, auch als Motiv des Krieges, und eben darum ist sie auch politisch eine Torheit. In der Fähigkeit, seine Rachegefühle zu überwinden und nicht zum Motiv seiner Entschlüsse zu machen, besteht die Selbstbeherrschung des Staatsmannes. Wir haben aber auch den Krieg nicht als Strafe zu führen, denn das hieße, sich das Recht der göttlichen Weltregierung anzumaßen. Mit dieser Unterscheidung zwischen dem göttlichen Sinn und dem menschlichen Motiv des Krieges ist erst eine Ethik des Krieges möglich. Eine nicht religiös begründete, rein ethische Betrachtung des Krieges ist unmöglich. Ein solcher Versuch führt dann zu einer politischen Moral, die sich nicht nur von der Privatmoral unterscheidet, sondern im Widerspruch zu den Grundsätzen aller Moral steht. Der Krieg ist eine der Formen der göttlichen Weltregierung, zu der wir mit, ohne oder wider unseren Willen gebraucht werden. Eine umfassende Ethik gibt es nur dann, wenn die Geschichte unter den Gesichtspunkt der göttlichen Regierung gestellt wird. Dann gibt es freilich nicht eine in sich begründete, vom Gottesglauben unabhängige, sondern eine in der Geschichte begründete Ethik. Eine Ethik des geschichtlichen Handelns, und das ist doch alle Politik, ist abhängig von der Auffassung des Sinnes und Zieles der Geschichte.

Zehntes Kapitel.

Liebe als Wille zum Leben.

1. Liebe als Wille zum Kampf.

Weil das Ziel der Liebe das Reich Gottes ist, und ihre Pflicht, mitzuwirken, daß der Name Gottes geheiligt wird, und daß sein Wille auf Erden geschieht wie im Himmel, so folgt aus der Liebe der Wille zum Kampf, und Liebe ist Tapferkeit. Der Wille zur Macht schließt den Willen zum Kampf in sich. Das Wirken für das Reich Gottes nimmt mit Notwendigkeit die Form des Kampfes an. Denn damit der Wille Gottes geschieht, muß ein ihm widerstrebender Wille überwunden werden. Die christliche oder antichristliche Meinung, daß durch das Liebesgebot der Kampf aus dem Leben ausgeschieden würde, daß die christliche Liebe eine kraftlose Weichheit wäre, ist schon geschichtlich angesehen eine Entstellung der Wahrheit.

Im Leben Jesu spielt der Kampf eine entscheidende Rolle. Die Arbeit geht beständig in Kampf über. Jesus sieht im Volke nicht nur eine Masse vor sich, die er zur formen hat, sondern einen Willen sich gegenüber, den er niederzuringen hat. Der Kampf wird mit Ernst und Zorn geführt. Er unterscheidet sich aber bestimmt von der Rache, denn der Zorn Jesu richtet sich nicht gegen das, was ihm persönlich angetan wird, sondern gegen den Widerstand gegen das Gebot Gottes. Er kommt deshalb nicht nur als Friedensstifter, sondern als Krieger mit Feuer[1]) und Schwert[2]), und er trägt den Streit in das Volk und bis in die Familien[3]) hinein. Er stiftet nicht nur Gemeinschaft, sondern löst auch Gemeinschaft auf. Auch die Wirksamkeit des Paulus ist ein beständiger Kampf, der bis zur Überwindung des Gegners geführt wird. Der Kampf bleibt ebenso wie bei Jesus beschränkt auf das Wort. Aber in dieser Grenze wird er mit gutem Gewissen und darum mit ganzem Willen geführt, und zwar bei Paulus wie bei Jesus unter beständiger Lebensgefahr. Darum artet er nicht zum kleinlichen Zank aus. Er bekommt durch den Einsatz der Person und des Lebens den Ernst des Krieges. Er gehört zum Dienste Gottes, zum Schutz der Wahrheit, des Rechtes und der Ehre. Deswegen gehört zur Liebesethik ebenso wie zur antiken Ethik die Tapferkeit, und zwar nicht nur der moralische, sondern der physische Mut, nicht nur der Wille zum Leiden, sondern auch der Wille zum Streiten.

Die im Evangelium gebotene Furcht ist die Furcht Gottes. Durch sie wird alle Furcht vor Menschen überwunden. Die Furcht Gottes macht Menschen gegenüber mutig bis zum Tode, weil die Menschen nur töten können, Gott aber verdammen kann.[4]) Für Aristoteles ist auch der Mut die Mitte zwischen Übermut und Feigheit. Dieses Maß wird auch in der Christenheit innegehalten. Auch Jesus sucht die Gefahr nicht mutwillig auf. Er sieht sein Gottvertrauen nicht darin, daß er den Schutz Gottes herausfordert. Sich willkürlich in Gefahr zu stürzen,[5]) sieht er nicht als einen Erweis des Gottvertrauens an, sondern als eine übermütige Versuchung Gottes. Er weicht deswegen der Gefahr aus, entzieht sich nach der Gefangennahme Johannes des Täufers seinen Verfolgern[6]) und erhält sich für seine Predigt bis zu dem von Gott bestimmten Zeitpunkte. Er fordert die Gefahr nicht heraus und reizt weder den Herodes noch die Römer.

Er läßt sich nicht hinreißen zu einer widersetzlichen Äußerung gegen die römische Regierung.[7]) Er vermeidet geflissentlich ein Auftreten als König[8]), das dem Statthalter ein Recht zum Eingreifen gegeben hätte. Seinem Auftreten vor dem Volke fehlen alle demagogischen Züge. Er hält sich rein in den Grenzen des Kampfes gegen die religiöse Verführung des Volkes. Sein Feind ist nicht Herodes oder der Kaiser, nicht einmal der Hohepriester, sondern die Schriftgelehrten und Pharisäer. Er kämpft gegen die Macht des Satans und nicht gegen die Macht des Römischen Reiches. Auch im Kampfe bleibt er gehorsam. Solange sein Beruf es fordert, weicht er der Gefahr aus; sobald der von Gott bestimmte Augenblick gekommen ist, geht er dem Tode entgegen. Sein Kampf ist Angriff und nicht Verteidigung. Sein Todesmut hat nichts von Pathos an sich. In seinen Worten über sein Sterben fehlt alle heroische Phrase. Mit vollkommener Wahrhaftigkeit berichten die Evangelien seine Todesangst[9]) und den Wunsch, daß ihm, wenn es möglich wäre, erspart bleiben möge, was ihm bevorsteht. Er bleibt auch im Sterben natürlich. Er muß seine natürliche Furcht überwinden, und das geschieht nicht mit einem Schlage, sondern in einem schweren Kampfe findet er erst allmählich die Ergebung in den Willen Gottes. Er stirbt nicht mit stoischer Gelassenheit und auch nicht mit der freudigen Erhebung wie Stephanus und nach ihm so viele Märtyrer. Denn für ihn ist das Sterben etwas anderes als für die Seinen. Es ist nicht die Meinung der Evangelisten, daß Jesus sich vor Menschen gefürchtet habe. Es ist auch nicht das physische Sterben und sein Schmerz. Die

Jünger bezweifeln nicht, daß er sein eigenes Gebot erfüllt habe, nicht Menschen zu fürchten, die nur den Leib töten können[10]). Aber für ihn ist die Erfahrung, von Gott verlassen zu sein[11]), etwas anderes als für jeden anderen. Nicht das Sterben, sondern dieses innerliche Erlebnis ist bis zum Schluß für ihn das Furchtbare — nicht das Natürliche des Todes, auch nicht das Unnatürliche des gewaltsamen Todes, aber das Übernatürliche der Scheidung von Gott und der Hingabe an „die Macht der Finsternis". Indem er in dieses Gericht Gottes einwilligt, erfüllt er in der für ihn geltenden Weise sein eigenes Gebot, durch die Furcht vor Gott die Furcht vor Menschen zu überwinden. Er behält vor seinen Anklägern und Richtern die Überlegenheit und Majestät, die ihm gebührt. Vor Menschen verliert er seine königliche Haltung nicht, nur vor Gott zittert und weint er. Aber weil er diese Furcht durchmachen muß, überwindet er jede andere Furcht. Die Evangelisten erzählen mit dem Ernst der Wahrheit die Schwere des Sterbens Jesu ohne theoretische Erklärung und ohne jede ängstliche Verhüllung mit realistischer Offenheit ohne jede Gefühlsäußerung. Aber es ist ohne viel Worte deutlich, daß für sie dieses Sterben Jesu der Grund ist, um deswillen die christliche Gemeinde die Angst überwunden hat. Denn diese Kraft, die Todesangst zu überwinden, gehört gerade für eine Schrift wie den Hebräerbrief, der die Todesangst Jesu mit besonderer Betonung hervorhebt[12]), zu der Frucht der Versöhnung mit Gott. Auch diese Folge des Todes Jesu ist nicht eine Theorie, sondern eine geschichtliche Tatsache, die ohne Reflexion unwillkürlich hervortritt.

Nicht nur die Mahnung: Fürchtet euch nicht, kehrt immer wieder, sondern die Überwindung der Furcht ist eine Tatsache in der Gemeinde. Besonders der Anspruch der Gemeinde, den Geist Gottes zu haben, wird bewiesen durch ihre Furchtlosigkeit. Sie hat nicht den Geist der Furcht[13]), nicht den Sklaven-, sondern den Kindesgeist[14]). Zu denen, die aus dem Himmelreich ausgewiesen werden, gehören für den Apokalyptiker auch die Feigen[15]). Dabei liegt auch hier der Gemeinde jede prahlerische Großsprecherei fern. Der Mut ist nicht von selbst da, er muß gewonnen werden. Das Leben der Christenheit wird nicht wahrheitswidrig verschönt: Außen Kampf, innen Furcht[16]). Auch Paulus, so unerschrocken er vor Gericht ist, so sehr er nicht nur moralischen, sondern physischen Mut beweist, auch in der Gefahr auf dem Meere,[17]) läßt er sich gerade darum nicht erschüttern, weil er Furcht und Zittern[18]) kennt. Seine Unerschrockenheit ist auch vor Menschen keine dreiste

Sicherheit. Der Mut vor der Welt wird in ernster Selbstzucht erworben. Der Mut der Gemeinde ist weit entfernt von allem Übermut. Sie war davor schon durch die Warnung Jesu geschützt. Er bleibt auch in dem Gebot an seine Jünger von Überstiegenheit frei in dem nüchternen Ernst, der die natürlichen Verhältnisse und Empfindungen niemals verleugnet und vergißt, weil auch sie in die Weltregierung Gottes hineingehören. Für die jüdische Synagoge galt die Verhüllung des Bekenntnisses für erlaubt, aber das Martyrium als verdienstlich. Von beiden Verirrungen hält Jesus seine Jünger fern. Das Martyrium darf nicht gesucht werden. In der Verfolgung wird die Flucht ausdrücklich erlaubt, ja geboten.[19]) Weil es Jesus hier wie überall nicht auf ideale, unmögliche Forderungen ankommt, sondern darauf, daß sein Gebot wirklich erfüllt wird, so hält er sich an das Mögliche und vergißt die menschliche Schwachheit nicht: Die Flucht soll nicht geschehen am Sabbat oder im Winter. Er denkt an die Nöte der Kinder, der Kranken, der Mütter. Denn er will nicht nur große Worte machen, die die Gewissen der Seinigen nur belasten. Ein tollkühnes, willkürliches Preisgeben des Lebens wird nicht gefordert, sondern verwehrt. Es gilt auch nicht als verdienstlich. So lange als möglich soll das Leben erhalten werden, und zwar auch durch die Flucht. Aber wenn es sich um das Bekenntnis handelt, darf auch um den Preis des Lebens nicht verleugnet werden. Der Mut kann geboten werden, weil er geweckt werden kann durch die Hoffnung, die die Gemeinde hat. Sie ist erlöst von der Todesangst, die die Menschheit ihr ganzes Leben hindurch in ihrem Banne hält[20]). Die Auferstehungshoffnung gab dem Paulus den Mut, in Ephesus die Verurteilung ad bestias zu ertragen[21]). In dieser Hoffnung hat er Todesgefahren in großer Zahl überstehen können[22]).

Weil die christliche Hoffnung den Mut möglich macht, so gehört er als wesentliches Merkmal zur Jüngerschaft, zur Nachfolge Christi. Der Christ ist nicht nur ein Arbeiter, sondern ein Soldat.[23]) Die Tapferkeit bekommt ein neues Ziel, einen religiösen Sinn und Inhalt. Die Glieder sind nicht nur Werkzeug, sondern Waffen der Gerechtigkeit.[24]) Denn die Gemeinde hat die Aufgabe, alle Ungerechtigkeit, jeden bösen Willen, der sich dem Recht und der Herrschaft, dem Willen Gottes widersetzt, niederzuringen. Dazu gehört physischer und moralischer Mut. Von hier aus wird die Tapferkeit auch in äußeren Lagen gewonnen. Der physische Mut folgt aus dem moralischen Mut und der moralische Mut aus der christlichen Hoffnung.

Gerade in geistigen Kämpfen ist Tapferkeit nötig. Denn auch hier gibt es Feigheit und Furcht, auch dann, wenn es sich nicht um Lebensgefahr handelt, sondern um die innere Kraft, einen Widerwillen und Widerstand, Ungehorsam zu überwinden. Denn auch ein solcher Kampf ist nicht nur mit Anstrengung, sondern auch mit seelischem Schmerz und mit der Gefahr des Unterliegens verbunden. Man darf deshalb auch dem geistigen Kampf, der geistigen Auseinandersetzung nicht ausweichen. In diesem Ausweichen liegt eine moralische, eine religiöse Gefahr. Ein Charakter bildet sich nicht nur durch geleistete Arbeit, durch bestandene Versuchungen, sondern auch durch überwundenen Widerstand, durch siegreiche Kämpfe. Nur im Kampfe bildet sich ein auf Gottvertrauen gegründetes Selbstvertrauen. Wer den Kampf vermeidet bleibt schwach. Jedem geistigen Kampf mit einem Gegensatz geht ein innerlicher Kampf voraus. Man muß einen inneren Widerwillen, Widerstand, Trägheit, Feigheit, Gleichgültigkeit, Bequemlichkeit überwinden. Die geistigen Arbeiter haben eine Neigung, um der Ruhe der geistigen Arbeit willen und wegen des mit ihr verbundenen Genusses, dem Kampfe auszuweichen. Aber diese Unfähigkeit und Unwilligkeit, sich im Kampfe für einen anderen einzusetzen, liegt die tiefe Trägheit der Lieblosigkeit zugrunde. Nichts erfüllt so sehr mit Kampfeslust und Zorn wie die Liebe, die für eine Person oder eine Sache eintritt. Liebe ist Wille zum Kampf für den Geliebten, wie sie Bereitwilligkeit zum Leiden ist. Eben darum wirkt auch der Kampfesmut charakterbildend. Ist einmal der Wille Gottes nicht nur vertreten, sondern gegen jeden Widerspruch behauptet, so ist die Liebe damit durchgesetzt. Erst wofür man gekämpft hat, das hat man. Kein geistiger Besitz ist ohne Arbeit und ohne Kampf zu erwerben und zu halten. Nicht das einfache Ja, sondern das Nein zum Nein ist vollendete Festigkeit, und wenn dieses Nein nicht nur Wort, sondern Wille und Tat ist, so führt sie zum sicheren Besitz. Die Fähigkeit, nein zu sagen, macht den Charakter. Und es gibt kein Ja zu einem Menschen oder zu einer Sache, zu Gottes Willen und Reich, zu dem nicht ein Nein nach der entgegengesetzten Seite gehörte. Dieses Nein zu sagen und zu tun, ist der innerste Kern aller Tapferkeit.

---

2. Liebe als Wille zum Leiden: das Kreuz.

Mit der Liebe ist der Wille und die Kraft zum Leiden gegeben. Das Leiden ist ein unvermeidliches Stück unseres Lebens. Es ist nicht nur eine Tatsache, sondern eine Notwendigkeit, ein Müssen. Das beweisen gerade die optimistischen Weltanschauungen. Denn die berühmteste, die von Leibniz, läuft darauf hinaus, zu beweisen, daß das „Übel" ein unvermeidliches Mindestmaß nicht überschreite. Aber diese Theorie kann ebenso gut den Pessimismus begründen. Er liegt eben in dem Urteil, daß das Übel in der Welt, so groß es ist, ein unvermeidliches Mindestmaß sei. Die Stimmung, die sich mit der Weltanschauung verbindet, hängt nicht ab von der unmöglichen Berechnung eines Mehr oder Minder von Glück und Leid. Sie läßt sich auch nicht beherrschen durch die Einsicht in die Unvermeidlichkeit des Leidens. Die Aufgabe, die sich mit dem Stichwort „Theodizee" stellt, ist unlösbar. Grund und Zweck des Leidens läßt sich philosophisch nicht erklären. Was wir nötig haben sind auch nicht Vermutungen über den Ursprung und das Ziel des Leidens, denn auch wenn es eine Erklärung dafür gäbe, so wäre uns damit nicht geholfen. Was notwendig ist, ist der Wille und die Kraft, das Leiden zu ertragen.

Die Aufgabe ist nicht eine philosophische, sondern eine religiöse. Man kann eine Religion daran messen, ob sie die Fähigkeit gibt, zu leiden. Es wird deshalb immer religionsphilosophische Theorien geben, die im Leiden die ursprüngliche Nötigung zur Religion sehen. Wenn das Leiden als eine Notwendigkeit, ein „Müssen", erkannt wird, als ein Schicksal, demgegenüber es keinen Widerstand gibt, so ist die Haltung, zu der es zwingt, Ergebung, Resignation. Das ist die am weitesten verbreitete Religion. Auch wenn sie nicht ein stumpfes, passives Tragen ist, sondern Tragkraft, so ist sie doch ein unterdrückter, verdrängter Widerwille, der in religiösen Verstimmungen zum Vorschein kommt. Noch weiter als der Stoizismus, der sich als eine der verbreiteten Grundstimmungen durch die europäische Kultur zieht, geht die Form des Buddhismus, die durch Schopenhauer verbreitet worden ist. Denn dieser Pessimismus ist nicht nur eine Befreiung, Reinigung und Stärkung des Willens, sondern eine Befreiung vom Willen, Willenslosigkeit. Erdrückend wirkt das Leiden immer, wenn die Macht, die es auferlegt, ein undurchbrechliches Gesetz des Schicksals, eine Art Naturgesetz ist. Die Art, wie das Leben geführt und getragen wird, hängt immer von dem beherrschenden Gottesbegriff ab oder von dem

Begriff, der an seine Stelle tritt. Nur wenn das Leiden das uns auferlegte Gesetz eines Willens ist, kann es auch Willen erzeugen. Nur in einen Willen kann der Wille eingehen, ohne zerdrückt zu werden. Nur Liebe ist Wille zum Leiden, und zwar nur die Liebe zu Gott. In jeder echten Liebe liegt der Wille zum Leiden. Sie unterscheidet sich von unechter Liebe dadurch, daß sie nicht nur Wille zur gemeinsamen Lust, sondern auch Wille zum gemeinsamen Leid ist. Dieser Wunsch, für den, den man liebt, zu leiden, ist schon in der natürlichen Liebe der Zug, an dem ihre Wahrhaftigkeit erkannt wird. Deswegen ist das gemeinsame Leid die Krisis, an der sich die Liebe entscheidet.

Zunächst nötigt das Leiden zum Glauben. Er ist ein Festhalten an der Liebe Gottes trotz des Leidens. Das Leiden erscheint als eine Verneinung der Liebe Gottes, und der Glaube ist ein Ja zu Gott, das diesem Nein, das im Leiden zu liegen scheint, widerspricht. Das Leiden ist nicht nur Hemmung, sondern Motiv. Es hat darum einen positiven Wert: Es ist Nötigung zum Glauben und Erprobung des Glaubens. Glaube entsteht allerdings nicht aus dem Leiden, aber niemals ohne das Leiden. Denn es liegt in ihm die Nötigung, sich von der Welt ab- und Gott zuzuwenden. Diese Schätzung des Leidens als eines unentbehrlichen religiösen Antriebes, als einer Quelle der Kraft und des Willens zum Glauben, also als eines positiven Wertes, ist ein eigentümlicher Zug der christlichen Religion, eben weil sie Glaube ist. Indem das Leiden aus einer Hemmung, trotz welcher die Religion sich hält, zu einem religiösen Antrieb wird, und zwar dadurch, daß die Religion Glaube ist, ein Festhalten an Gott; trotz der widersprechenden Erfahrung wird das Leiden aus einer Lähmung des Willens zu einer Kraftquelle, zu einer Quelle der Religion. Dies ist die grundlegende Form des Willens zum Leiden im Neuen Testament. Daher die starken Worte über den Wert des Leidens im Neuen Testament.[25]) Wenn man von einem urchristlichen Enthusiasmus spricht, von einer überschwenglichen Frömmigkeit, so könnte man sie vor allem in diesen Worten über das Leiden finden. Diese Schätzung des Leidens geht hinaus über das „Trotzdem und dennoch" des Glaubens.

Der aus dem Glauben entstehende Wille zum Leiden ist Liebe. Erst mit der Liebe zu Gott ist der Wille zum Leiden wirklich entstanden, das „gerne leiden". Liebe ist, indem sie ein Ja zu Gott ist, auch nicht mehr ein Nein, sondern ein Ja zum Leiden, eine Einwilligung in das Leiden. Der Wille zum Leiden liegt in jeder Liebe zu Gott, weil Liebe ein

Verlangen nach Gott ist, nicht um seiner Gabe, sondern um seiner selbst willen, so daß in der Liebe die Bereitwilligkeit zum Verzicht auf die Gaben Gottes liegt: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde."[26]) Im Leiden liegt die Versuchung, zu Gott Nein zu sagen. Die Überwindung dieser Versuchung ist Glaube. Liebe ist ein positiver Wille zum Leiden, ein Leiden um Gottes willen, ein Dienst Gottes, weil durch das Leiden der Mensch zum Zeugen Gottes wird. Diese Aufgabe, das Leid selbst zu bejahen und zu wollen, kann auch in verkehrter Weise aufgefaßt und gelöst werden, als wenn das Leiden an sich ein Wert wäre. Dann ist der Wille zum Leiden asketisch: Das Leiden wird um seiner selbst willen geschätzt und gesucht oder willkürlich geleistet als Abtötung des sündigen Willens. Es ist das Gegenteil und deshalb die Überwindung der Lust. Diese asketische Schätzung des Leidens ist mönchisch, aber es finden sich auch bei Luther noch Anklänge an sie, die mönchisch zu sein scheinen. Er fordert, „daß wir unsere Leiden verlangen sollen" — „dieselben nicht bloß willig leiden, sondern lieb gewinnen, wünschen und suchen.[27])" Aber die Reformatoren haben gegen das selbstgemachte Leiden ebenso protestiert wie gegen die selbsterdachten Gebote, die Gott nicht gegeben hat, und die selbsterwählten Werke, die Gott nicht auferlegt hat. Der Wille zum Leiden ist übernatürlich, aber er darf nicht unnatürlich sein. Nur das von Gott auferlegte Leid ist Pflicht. Dieses von Gott auferlegte Leid wird das Kreuz Christi genannt. Wenn es von Gott stammt und in Geduld gläubig getragen wird, dann ist es Christi Kreuz.

Diese Auffassung entspricht dem Berufsgedanken im Protestantismus. Wie man den irdischen bürgerlichen Beruf als Dienst Gottes auffaßt, was für einen Inhalt er auch haben mag, wenn er nur mit Pflichttreue erfüllt wird, so faßt man auch alles von Gott auferlegte Leid als Kreuz auf. Mit ihm ist das Gebot Christi erfüllt: Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach.[28]) Willig und gläubig leiden heißt Christi Kreuz tragen. Das gilt als die protestantische Auffassung des Kreuzes Christi im Unterschied von der mönchischen, katholischen, die in der freiwillig übernommenen Askese die Vollkommenheit sieht im Unterschied von dem allgemein verbindlichen Halten der Gebote. Aber damit ist der Sinn der Nachfolge Christi und seines Kreuzes nicht erfüllt. „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein."[29]) — „Wir sind mit Christus gestorben."[30]) „Die Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch."[31]) — „Sterben

wir mit, so werden wir mit leben."[32]) — „Wenn wir mit leiden, so werden wir mit verherrlicht."[33]) — „Wir werden in den Tod gegeben um Jesu willen."[34]) — „Wir tragen allezeit das Sterben unseres Herrn Jesu an unserm Leibe."[35]) — „Die Leiden Christi sind reichlich an uns."[36]) „Freuet euch, daß ihr teilhabet am Leiden Christi."[37]) — „Durch welchen mir die Welt gekreuziget ist und ich der Welt."[38]) — „Ich trage die Wundmale Christi an meinem Leibe."[39]) — „Zu erkennen die Gemeinschaft seiner Leiden, daß ich seinem Tod gleich werde, ob ich vielleicht zur Auferstehung der Toten gelange."[40]) — „Ich ergänze die Leiden Christi an meinem Fleische."[41]) — In diesen Worten ist nicht die Rede von jedem Leid, sondern vom Leid des Christen, nicht um Menschennot, sondern um Christenleid, nicht um Übel, sondern um Kreuz, nicht um ein unfreiwilliges Widerfahrnis, sondern um ein freiwillig übernommenes Leid, aber auch nicht um ein willkürlich erwähltes, sondern um ein von Gott dem Menschen angebotenes und von ihm angenommenes oder abgelehntes Leid, nicht um ein natürliches Übel, sondern um das Kreuz Christi, nicht um ein Leid, das unvermeidlich ist, weil wir zur Welt gehören, sondern um ein Leid, das uns trifft, weil wir zu Christus gehören, handelt es sich. Es entsteht aus der Gemeinschaft mit Christus, so wie Christi Kreuz aus seiner Gemeinschaft mit Gott entsteht. Es ist ein Leiden, das aus der Nachfolge Christi folgt. Die Nachfolge Christi ist die Gemeinschaft mit ihm. Aus ihr folgt der Anteil an allem, was er hat: an seinem Geist, seiner Herrlichkeit, seinem Frieden, seiner Freude, seiner Gerechtigkeit, seiner Heiligkeit, an allem, was seine Gemeinschaft mit Gott ihm gibt — es gilt die Regel, die zwischen Gott und ihm gilt, auch zwischen ihm und seiner Gemeinde: Alles, was mein ist, das ist dein. Das gilt auch von seinem Kreuz. Die Gemeinschaft mit Christus ist Gemeinschaft mit seinem Kreuz.

Das Kreuz der Christen hat also denselben Sinn wie das Kreuz Christi. Hier wird das Leid zum Willen, zur Tat und zum Werk. Es ist sein Dienst Gottes, der Erweis seiner Liebe zu Gott. Es folgt mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen der Welt und dem Wesen Gottes, d. h. aus dem Gegensatz der Welt gegen Gott, aus der Feindschaft der Welt gegen Gott und dem Zorne Gottes über die Welt. Darum ist auch das Kreuz der Christenheit die Feindschaft der Welt gegen sie und der Kampf gegen die Welt und alles Leid, was mit diesem wie mit jedem Kampf verbunden ist. Es ist die Einwilligung in

den Zorn Gottes über die Welt, die Bejahung des göttlichen Gerichtes über die Welt durch die Tat und zugleich die Bejahung der Liebe Gottes zur Welt. Denselben Sinn hat das Kreuz der Christenheit. Es ist das Ja zu Gott und zu seinem Gericht über die Welt und seiner Gnade. Darum entsteht aus dem Kreuze Christi der Wille zu allem Leid. Alles Leid wird dem Kreuze Christi untergeordnet. Denn es ist alles ein Gericht Gottes über die Welt und zugleich eine Gnade Gottes über die Welt, weil es eine Nötigung zum Glauben ist. Nicht das einzelne, aber das gesamte Leid der Welt ist als ein Ganzes ein göttliches Gericht über die Welt. Darum ist mit dem Tragen des Kreuzes der Wille und die Kraft, alles Leid zu tragen, entstanden. Denn die Übernahme des Kreuzes ist der Ausdruck der Liebe zu Gott. Dies ist die reformatorische Auffassung der Geschichte vom reichen Jüngling[42]). Daß er alle Gebote der zweiten Tafel erfüllt hat, bestreitet ihm Jesus nicht, vielmehr gewinnt er ihn um dieser Versicherung willen lieb. Das eine, was ihm an der Vollkommenheit fehlt, das eine, was zugleich alles ist, ist die Liebe zu Gott, die er durch die Nachfolge Christi und durch den Verzicht auf seinen ganzen Besitz beweisen würde. Mit der Liebe zu Gott ist der Wille zum Verzicht, zum Tragen des Kreuzes und damit die Bereitwilligkeit und Kraft zum Tragen allen Leides gegeben.

Durch das Kreuz Christi wird das Leiden zu einem Akt der Gemeinschaft. Denn das Kreuz Christi trägt die Gemeinde, die Kirche. Jede Tat und jedes Leid der Kirche ist ein Akt der Gemeinschaft. Wie an jeder Tat einer Gemeinschaft jedes einzelne Glied teilnimmt entsprechend seiner Stellung innerhalb der Gemeinschaft, so ist auch das Tragen des Kreuzes Christi ein Akt der Gemeinschaft, an dem ein jeder nach seiner Stellung innerhalb der Gemeinschaft Anteil hat. Durch diese Gemeinsamkeit wird dem einzelnen das Tragen möglich. Denn wie die Fähigkeit zur Tat ist auch die Kraft zum Leiden individuell sehr verschieden. Nicht jeder kann alles weder leisten noch leiden: Das Ganze wird nur vom Ganzen geleistet. Darum gibt es zu aller Zeit in der Kirche Märtyrer, wie es Träger jeder Gabe und Aufgabe gibt. Ihr Leiden hat stellvertretende Bedeutung, wie das Paulus von seinem Leiden oft genug gesagt hat. „Wir leiden zu eurem Trost und Heil."[43]) — „Ich ergänze die Mängel der Leiden Christi an meinem Fleische."[41]) Diese Gemeinsamkeit des Leidens entspricht der Tatsache, daß auch alles natürliche Leid ein gemeinsames ist. Dadurch

wird es vertieft, aber auch erleichtert. Die Familie, die Sippe, die Gemeinde, der Berufsstand, der Staat, sie alle tragen gemeinsames Leid, gemeinsame Last und Arbeit, gemeinsame Entbehrung, gemeinsame Schande, gemeinsame Gefahr. Durch das Kreuz Christi, durch die Liebe zu Gott entsteht der Wille, das Leid als ein gemeinsames zu tragen. In dieser Gemeinschaft des Leidens besteht das Mitleiden. Es ist deswegen ein oberflächliches Mißverständnis, das Mitleiden in der schwächlichen Empfindung des Schopenhauerschen Buddhismus zu verstehen und darum zu verachten. Denn hier ist es eine selbstsüchtige Empfindung, die den Anblick des Leidens deswegen nicht ertragen kann, weil es unwillkürlich die Empfindung erweckt, die Schopenhauer so ausdrückt: Das bist du! d. h. unerträglich ist die Vorstellung, daß man dasselbe würde leiden müssen. Mitleid ist aber vielmehr das gemeinsame Tragen gemeinsamen Leides. Dies ist eine Pflicht der Gemeinschaft. Es gehört zu den Aufgaben der Kirche, im Volk den Willen zum Leiden, der zu jeder Arbeit, jedem Kampf, aller Not gehört, zu erzeugen. Gebieten läßt sich das nicht einfach. Der Wille zum Leiden kann nicht gefordert, er muß geweckt werden. Das geschieht durch das Kreuz Christi und die Gemeinschaft mit diesem Kreuz. Es ist also sehr kurzsichtig und oberflächlich, über die Kreuzträgerei der Christenheit zu spotten. Indem sie das gemeinsame Leid des Volkes als Gericht und Gnade Gottes trägt, versöhnt sie das Volk mit Gott und stiftet Gemeinschaft im Volk.

Dadurch wird das Leiden zum Opfer. Dieser höchste religiöse Begriff wird dadurch zum höchsten ethischen Begriff. Er kann nur ein ethischer Begriff sein, wenn er ein religiöser ist. Am Opfer wird es am deutlichsten, daß sich die Liebe nicht von ihrer religiösen Wurzel ablösen läßt. Denn Opfer ist immer eine Gabe an Gott, der Tribut, den das Geschöpf als solches seinem Schöpfer schuldig ist. Denn das Opfer beruht auf der Erkenntnis, daß der Mensch alles, was er ist, hat und kann, von Gott hat und darum Gott schuldig ist. Er ist ihm sich selber schuldig. Gebet Gott, was Gottes ist, d. h. den ganzen Menschen, der ebenso Gottes Ebenbild trägt wie die Münze das Bild des Kaisers.[44]) Die Hingabe an Gott vollendet sich in der Hingabe der Persönlichkeit und des Lebens, der „Seele". Das Opfer ist deswegen immer ein Verzicht und insofern ein Leiden. Es ist ein Ausdruck der Liebe zu Gott. Die Liebe zu Gott äußert sich in einer Gabe für die Menschen. Schon in der jüdischen Diaspora, in der ein kultisches

Opfer nicht mehr möglich war, wurde das Opfer abgelöst durch die Wohltätigkeit. Von daher stammt die Erkenntnis, daß Wohltätigkeit Opfer ist, und daß das Opfer die Form der Wohltätigkeit bekommen hat. Indem in der christlichen Gemeinde das kultische Opfer durch das Opfer Christi abgeschafft ist, tritt an die Stelle der Gabe an Gott die Gabe an die Menschen. Sie hat und behält aber ihren Grund in der Liebe zu Gott. Das Opfer ist eine Gabe an Gott für die Menschen. Nur in dieser religiösen Begründung wird eine Gabe zum Opfer. Gott gegenüber ist das Opfer Pflicht, den Menschen gegenüber ist es eine freiwillige Leistung, die nicht durch ein Gesetz gefordert werden kann. Das Opfer ist eine überpflichtmäßige Leistung, die nicht geboten oder erzwungen werden kann. Für eine gesetzliche Ethik, für eine Ethik, die in den Begriff der Tugend oder der Pflicht eingespannt ist, für eine individuelle Persönlichkeitsethik gibt es kein Opfer, sondern nur für eine Liebesethik, und zwar für eine Ethik, die auf die Liebe zu Gott gegründet ist.

Eine soziale Ethik ohne Opfer gibt es nicht. Eine Gemeinschaft läßt sich ohne Opfer nicht halten. Das Opfer setzt Gemeinschaft voraus und stiftet Gemeinschaft. Es ist immer eine solche Gabe oder Leistung, die einen Verzicht, eine Entsagung und insofern ein Leiden, ein Entbehren in sich schließt, und zwar ein Entbehren auf einen berechtigten Besitz, einen erlaubten Genuß. Opfer ist ein Verzicht, wie er sonst durch die Strafe dem Menschen auferlegt oder zugemutet wird. Es ist ein freiwilliges Geben, das dem Nehmen entspricht, in dem jede Strafe besteht, ein Verlust von Eigentum, Freiheit und Leben. Denn das Opfer besteht auch in einem freiwilligen Dienst, durch den man auf seine Freiheit verzichtet. Wenn unsere Aufgabe sich in die Losung zusammenfassen ließe: Werde, der du bist; wenn unser Beruf lediglich in der Ausbildung der Persönlichkeit bestünde, so gäbe es kein Opfer. Aber keine Gemeinschaft von der Familie ab bis zum Staat und der Kirche hin kann ohne Opfer bestehen. Denn sie hat immer Bedürfnisse, die nur durch freiwillige Gaben befriedigt werden dürfen. Das sind nicht nur die Bedürfnisse der einzelnen Glieder der Gemeinschaft, die sich durch eigene Arbeit nicht erhalten können, sondern Bedürfnisse der ganzen Gemeinschaft. Jedes gemeinsame Bedürfnis fordert von den Gliedern der Gemeinschaft Opfer. Es sind nicht nur die auf Wohltätigkeit angewiesenen Glieder der Gemeinschaft, sondern das ganze höhere Leben jeder Gemeinschaft beruht auf Opfern. Als Opfer ist

schon die Steuer anzusehen — so hat sie bekanntlich auch Paulus beurteilt. Zu ihr gehören alle freiwilligen Gaben, deren die Gemeinschaften bedürfen. Der Staat fordert Opfer bis zur Hingabe des Lebens, weil die Freiheit und die Ehre des Volkes ohne diese höchsten Opfer nicht bestehen können. Aber jedes Amt, alle geistige Arbeit, jede Wissenschaft, alle Kunst beruht auf Opfern. Diese ganze Arbeit beruht auf einer natürlichen Gabe, auf einem Trieb, der nach Betätigung drängt. Aber in den Dienst der Gemeinschaft tritt er nur aus dem Trieb freiwilliger Liebe, die frei von Ehrgeiz und selbstlos nur ist, wenn sie zur Ehre Gottes getan wird. Nicht das Glück, sondern das Opfer ist das Gesetz der Geschichte, von dem aus ihr Ernst, ihre Härte, ihre Größe zu verstehen ist. Nur dadurch, daß alle Hingabe, alles Leid, das die Geschichte von der Menschheit fordert, zum Opfer wird, wird es erträglich. Sonst würde die Geschichte zur Tragödie.

3. Der Wille zum Sterben.

Mit dem Willen zum Leiden, mit der Opferwilligkeit, entwickelt sich aus der Liebe zu Gott auch der Wille zum Sterben. Da der Tod eine Notwendigkeit ist, so ist eine normale Lebenshaltung nicht möglich ohne die Einwilligung in den Tod. Der Tod ist zugleich etwas Natürliches und etwas Unnatürliches. Deswegen ist die natürliche Stellung zum Tode zwiespältig. Sie ist ein Gemisch aus Todesfurcht und Ergebung in das Sterben. Es gibt aber auch ein natürliches Verlangen nach dem Tode, das auch in der Bibel in die Worte „alt und lebenssatt" gefaßt wird. Die gesunde, natürliche Empfindung ist immer der Wille zum Leben. Wenn er völlig erlischt, so wird das Verlangen nach dem Tode unnatürlich, zum Selbstmord. Da das Sterben in jedem Augenblick des Lebens eine Möglichkeit und die Todesgefahr eine beständige Tatsache ist, so ist die Bereitschaft zum Sterben auch eine beständige Notwendigkeit. Sie wächst nicht etwa von selbst mit dem fortschreitenden Alter; sie ergibt sich nicht einfach aus dem Verstreichen der Zeit. Das Hängen am Leben kann wie der Geiz oder die sinnliche Genußsucht mit dem Alter zunehmen, selbst dann, wenn der Lebensüberdruß zunimmt. Aus dem Überdruß am Leben entwickelt sich noch nicht der Wille zum Sterben. Mit ihm verbindet sich sehr oft die Angst vor dem Tode. Der Wille zum Tode läßt sich, wie jeder Wille, nicht negativ, sondern nur positiv begründen. Überwunden wird die Todesangst, wie jede natürliche Empfindung, nicht dadurch, daß sie

in widernatürlicher Weise verdrängt wird. Der Wille zum Sterben darf kein unnatürlicher, sondern muß ein übernatürlicher Wille sein. Ein solcher schließt den natürlichen Willen als einen beherrschten, aber nicht verdrängten in sich. Eine normale religiöse Haltung erhebt sich immer über der natürlichen Haltung. Sie stellt diejenige Haltung, die der Schöpfung entspricht, wieder her.

Die normale Stellung dem Tode gegenüber wird nicht etwa durch Askese erreicht, d. h. durch Beschäftigung der Phantasie mit dem Tode. Sie ruft immer Rückschläge hervor. Ebensowenig hilft die Phantasie durch Ausmalen von Bildern über das Leben nach dem Tode. Die Gewißheit des ewigen Lebens ist Glaube, und jeder Versuch, eine Erkenntnis zu gewinnen, die über den Glauben hinausgeht, ruft nur Zweifel hervor. Überwunden wird die Todesangst auch nicht durch eine solche Hoffnung, durch die der Tod übersprungen wird, also durch eine Unsterblichkeitshoffnung, die eine Verneinung des Todes ist. Keine Furcht wird dadurch überwunden, daß die Gefahr, auf die sie sich bezieht, vergessen oder verneint wird. Ebensowenig läßt sich die Gegenwart beherrschen durch den Gedanken an die Zukunft, die ihr folgen wird. Die Gegenwart hat der Zukunft gegenüber immer die Macht der Wirklichkeit über die bloße Vorstellung; beherrscht wird die Gegenwart immer nur von der Ewigkeit und niemals von der Zukunft aus. Wir können nicht jenseits, nicht außerhalb der Gegenwart stehen, wohl aber über ihr. Daß die Todesfurcht nicht überwunden wird durch einen materialistischen Unglauben an ein ewiges Leben, zeigt die Geschichte und jede Erfahrung. Denn abgesehen davon, daß dadurch die Furcht vor dem Sterben nicht überwunden wird, ist es zweifelhaft, ob der Zweifel am ewigen Leben jemals zur Gewißheit werden kann. Gewißheit kann nur ein Ja sein und ein Nein nur als Kehrseite eines Ja. Aber was ist das für ein Ja, dessen Kehrseite die Verneinung der Ewigkeit ist? Das Nichts? Nichts gibt es nicht! Aber gesetzt den Fall, daß ein Mensch nach dem Tode das Nichts erwartete, so ist es Tatsache, daß der horror vacui als eine geheimnisvolle Empfindung die Menschheit beherrscht. Das verzweiflungsvolle Ankämpfen aller Menschen gegen jede Todesgefahr, der sie passiv ausgeliefert sind, ist ein Beweis dafür.

Aber auch die Erwartung eines Lebens nach dem Tode ist keine Überwindung der Todesfurcht. Es braucht gar nicht die Angst des Gewissens zu sein, schon das Unbekannte, „ganz andere", flößt eine

Angst ein, die mit keiner irdischen Furcht zu vergleichen ist. Es ist mit der Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele nicht getan. Es ist auch geschichtlich nicht richtig, daß diese Gewißheit in besonderem Sinne christliche Erkenntnis ist und durch sie der Wille zum Sterben geweckt wird. Die Erwartung eines Lebens nach dem Tode ist nicht erst durch das Evangelium geweckt, sondern sie wird vom Evangelium als bestehende Tatsache vorausgesetzt. Religionsgeschichtlich ist sie weit verbreitet und geht zeitlich hinter die uns bekannte Geschichte zurück. In dem Judentum, innerhalb dessen Jesus und die Apostel aufgetreten sind, gehört sie zum feststehenden Besitz der Gemeinde. Es gab zur Zeit Jesu, wie zu allen Zeiten, Zweifler, Spötter und Materialisten und Naturalisten; aber die Auferstehungshoffnung war in der vorchristlichen Synagoge ein Dogma, dessen Bestreitung vom ewigen Leben ausschloß. Die Hoffnung wird deswegen von Jesus und Paulus gegen ihre jüdischen und heidnischen Gegner verteidigt, aber nicht etwa als eine neue Erkenntnis verkündigt.

Geschichtlich angesehen taucht die Hoffnung auf, ohne daß sich ihre Entstehung oder ihr Grund verfolgen ließe. Jedenfalls ist die Behauptung Feuerbachs nicht richtig, daß der Wunsch nach ewigem Leben das psychologische Motiv des Gottesglaubens sei. Es hat in Israel einen hochentwickelten Gottesglauben gegeben, der diese Hoffnung noch nicht in sich schloß. Ewig ist der Vergänglichkeit alles Fleisches gegenüber Gott und sein Wort. Der Mensch versinkt allerdings nicht in das Nichts, aber ähnlich wie bei Homer und in den modernen primitiven Völkern, geht er in die schattenhafte Existenz des Totenreiches ein. Diese Erwartung hat nicht etwa die Form freudiger Hoffnung oder eines sehnsüchtigen Wunsches, sondern eher die der Ergebung oder gar der Furcht. Darin lag und liegt zu allen Zeiten ein Motiv, diese Erwartung zu fliehen, zu verdrängen oder zu bestreiten. Nicht nur die Unsterblichkeitserwartung kann die Form eines Wunsches haben, sondern ganz ebenso auch die Verneinung der Unsterblichkeit; auch sie kann ein Postulat sein: Es kann und darf nicht sein! Beide Gedanken lösen sich nicht etwa zeitlich ab, so daß man den einen von ihnen als den fortgeschritteneren ansehen könnte; sie stehen vielmehr zeitlich und räumlich nebeneinander, und zwar zu allen Zeiten.

Es gab immer, gibt heute und wird zu allen Zeiten geben einen primitiven und naiven Glauben und neben ihm einen ebenso primitiven Unglauben, und zwar beides in allen Schichten der Bildung. Von dem

höheren oder niederen Stande der Kultur hängt die Höhenlage der Hoffnung nicht ab. Als Wunschgedanke ist die Unsterblichkeitshoffnung weder zu erwecken noch zu erhalten. Denn ein Wunschgedanke wird niemals zur Gewißheit. Aber ebenso falsch ist die Behauptung, daß die Erwartung eines Lebens nach dem Tode nur in der Form des bösen Gewissens entstehe. Denn erstens wird sie zur völligen Gewißheit gerade in der Form des guten Gewissens, das auf dem Wohlgefallen Gottes beruht. Zweitens ruft die schwerste Verschuldung oft genug keine Gewißheit einer dem Tode folgenden Strafe hervor, sondern sie zerstört die Unsterblichkeitserwartung, wie sie das Gewissen zerstört. Freude oder Angst sind begleitende Empfindungen, aber nicht Motive der Erwartung. Diese selbst ist objektiv begründet und erweckt die entsprechenden Empfindungen, wird aber nicht von ihnen ihrerseits erzeugt. Die Erwartung des ewigen Lebens hat nichts mit dem Eudämonismus zu tun, auch nicht mit einem religiösen oder moralischen Eudämonismus. Aus dem Postulat des Ausgleichs von Tugend und Glück oder der Forderung immer fortschreitender Vervollkommnung läßt sie sich nicht erklären und noch viel weniger erwecken. Es handelt sich auch nicht um Theorien, die eine vorhandene Gewißheit des ewigen Lebens erklären könnten, sondern um die Wahrheit, durch die diese Hoffnung erweckt wird.

Zur Gewißheit wird die Erwartung nur durch den Glauben an Gott. Sie ist in ihn nicht so eingeschlossen, daß sie sofort mit ihm auftaucht. Das ist geschichtlich nicht der Fall, und diese Tatsache der Religionsgeschichte hat eine bleibende grundsätzliche Bedeutung. Israel hat die Unsterblichkeitserwartung nicht einfach von den Ägyptern übernommen. Vielmehr herrscht hier die Regel, die in der Offenbarungsreligion überall gilt, der Glaube entwickelt sich nicht aus natürlichen Keimen und Ansätzen, sondern diese müssen erst völlig überwunden werden, ehe der Glaube entstehen kann. Das gilt auch von der Unsterblichkeitshoffnung. Sie kann auch die Form einer einfachen Verneinung des Todes haben: Nicht der Mensch stirbt, sondern nur der Leib, während die Seele übrigbleibt oder aus dem Gefängnis des Leibes befreit wird. Eine Unsterblichkeitshoffnung, die auf der Verneinung des Todes beruht, ist aber eine Illusion. Durch die biblische Auferstehungsverheißung wird der Tod nicht verneint, sondern bejaht. Diese Bejahung hat einen religiösen Grund. Der Tod ist ein göttliches Gericht. Darum muß er in seiner Tatsächlichkeit, in seiner Notwendig-

keit und seinem Recht anerkannt werden. Diese Ergebung in das Todesurteil Gottes und das Todesgeschick des Menschen ist die Vorbedingung für den Glauben an das ewige Leben, ebenso wie die Bejahung des Naturgesetzes die Bedingung des Wunderglaubens ist. Um diese Bejahung des Todes herum gibt es keine Gewißheit des ewigen Lebens. Alle Unsicherheit der Hoffnung hat keinen anderen Grund als den, daß sie durch Verneinung des Todes gewonnen werden soll.

Mit dieser Begründung der Hoffnung ändert sich auch ihr Charakter. Sie ist nicht eudämonistisch, und zwar darum nicht, weil in ihr der Mensch nicht als höchster Zweck erscheint; sie ist nicht anthropozentrisch, denn sie ist nicht begründet in einem Wert, den die Menschenseele an sich hat.

In der theologischen Begründung ist nicht der Mensch, sondern Gott der letzte Zweck; der Wert des Menschen besteht darin, daß er für Gott da ist: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn!“[45]) Nicht weil das einem ihr innewohnenden Bedürfnis entspricht, glaubt die Christenheit an das ewige Leben. Dazu bin ich berufen, „daß ich in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“

Die Hoffnung ist also auch nicht individualistisch. Sie ordnet sich ein und unter die Hoffnung auf das Reich Gottes. Der einzelne erwartet nicht für sich ewiges Leben, sondern als Glied der Gemeinde. Geschichtlich ist nicht aus der Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit die Hoffnung auf ein Reich Gottes entstanden, in dem diese Unsterblichkeit erlebt und genossen wird, sondern umgekehrt aus der Verheißung des Reiches Gottes die Hoffnung auf einen Anteil daran. Notwendig und gewiß ist, daß der Wille Gottes geschieht, und diesem Gesetz ist auch das einzelne Leben unterworfen. Jeder einzelne ist dazu geschaffen und berufen, daß an ihm und durch ihn der Wille Gottes geschieht. Die Hoffnung ist also entstanden und begründet im Glauben an die göttliche Weltregierung, deren Ziel es ist, daß die Welt Gott untertan werden muß. Diesem allgemeinen Gesetz unterliegt jedes einzelne Menschenleben. Es wird nicht in der Geschichte erfüllt, sondern im Reiche Gottes. Es erfüllt nicht der Menschen Wünsche, sondern Gottes Willen.

Weil die Unsterblichkeit in der Schöpfung begründet ist, weil sie ein donum naturae ist, weil sie dem Menschen mit seinem Wesen gegeben ist, kann eine über alle Erfahrung hinausgehende Hoffnung

freilich nicht aus dem Menschen entstehen, aber in ihm Fuß fassen und Glauben finden. Denn eine über alle Erfahrung hinausgehende Verheißung kann uns nur dann als Wahrheit erfassen, wenn sie schöpfungsmäßig in uns angelegt ist, wenn sie mit dem Gottesglauben verschmolzen ist. Natürliche Unsterblichkeitshoffnung und Gottesglaube lassen sich nicht miteinander verschmelzen. Wie alles Natürliche muß auch die natürliche Unsterblichkeitshoffnung im Gottesglauben zunächst untergehen. Dieses großartige Schauspiel zeigt die Geschichte Israels, und damit ist sie zugleich ein Typus für die normale Form der Hoffnung auf das ewige Leben. In der Liebe zu Gott liegt ein völliger Verzicht auf das Leben, ohne Vorbehalt, eine völlige Ergebung in das Gesetz des Todes. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde".[46]) Diese völlige Selbsthingabe ist der Durchgangspunkt des Unsterblichkeitsglaubens. Diese Liebe zu Gott, die gar keinen Anspruch auf ewiges Leben ausspricht, ist ganz selbstlos. In ihr geht jeder selbstsüchtige Wunsch unter. Sie ist eine Einwilligung ins Sterben. Dies ist das geschichtliche Anfangsstadium der Ewigkeitshoffnung. Sie setzt sich nicht zusammen aus einer heidnischen Unsterblichkeitshoffnung, die sich auf das Wesen oder den Wert der menschlichen Seele gründet, sondern diese Art der Hoffnung, die aus dem menschlichen Selbstgefühl stammt, muß erst vergehen, ehe eine wirkliche Hoffnung entstehen kann. Auch die natürliche Hoffnung muß zunächst sterben, ehe sie gereinigt wiederkehrt. Soll sie auf Gott gegründet werden, so muß sie in der Liebe zu Gott in ihrer selbstsüchtigen Form zunächst untergehen in einer Selbstverleugnung, die die Kehrseite der völligen Bejahung Gottes ist. In dieser geschichtlichen Entwicklung offenbart sich das geltende Gesetz. Die Hoffnung auf das ewige Leben beruht auf einer vollen Bejahung des Todes, auf einer Einwilligung in den Tod, die mit der Liebe zu Gott gegeben ist.

Damit ist die Hoffnung nicht auf die Natur oder das Wesen der Seele, sondern auf Gott gegründet und aus der Liebe zu Gott entstanden. Sie ist aber gegründet auf den Schöpfer. Sie verbindet sich nicht mit jedem Gottesgedanken. Bleibt der Gottesgedanke innerhalb der Natur, so bleibt auch die Erwartung innerhalb dieser Schranke. Das letzte Wort der Natur aber ist der Tod. Deswegen erweckt ein naturalistischer Gottesgedanke niemals den Glauben an das ewige Leben, sondern nur der Glauben an den Schöpfer. Diese Ahnung gehört zum Kreaturgefühl, denn darin liegt ja das Gefühl, nicht nur

geworden, erzeugt, sondern geschaffen, gewollt, geliebt zu sein. Das bedeutet aber, nicht aus der Natur und nicht aus der Welt zu sein und darum auch nicht mit ihr zu vergehen. Indem die Frage: woher? eine Antwort bekommt, die über die Natur hinausweist, erhält auch die entsprechende Frage: wohin? eine über die Natur hinausweisende Antwort. Dem Ursprung entspricht das Ziel.

Die natürliche Erwartung hat die Form der Unsterblichkeit. Dieser Gedanke ist in demselben Maße furchtbar, wie er hoffnungsvoll ist. Denn die Erwartung der Unsterblichkeit bleibt in dem Schema der Zeit; es fehlt ihr die Dimension der Tiefe. Damit aber erwartet sie nicht nur eine Fortsetzung der zeitlichen Existenz, sondern auch ein beständiges Vergehen und Verlieren. Denn die zeitliche Existenz als solche, gleichgültig was ihr Inhalt ist, ist Unvollkommenheit, Unganzheit, ein Nichtmehr und ein Nochnicht. Die endlose Ausdehnung dieser Unvollkommenheit hat darum ebenso etwas Furchtbares wie etwas Hoffnungsvolles. Auch das ist ein Grund des Zweifels an der Unsterblichkeit. Ein zeitliches Leben, so lange es dauert, ist immer auch leer und arm, weil es eng ist. Zeit und Raum sind eine beständige Aufhebung der Ganzheit, und da sie eine beständige Aufhebung der Gegenwart sind, auch eine Aufhebung der Gemeinschaft. Innerhalb der Zeit kann sich weder die Gemeinschaft noch die Persönlichkeit vollenden. Der Wille, der sich in die Zukunft streckt, sucht die Ergänzung der Gegenwart durch die Zukunft. Der Rückblick in die Vergangenheit erweckt nicht nur die Empfindung, die sich in dem Worte ausspricht: Es ist vorbei, sondern auch das Bewußtsein, das sich in dem Bekenntnis äußert: Es ist vollbracht[47]). Das bezieht sich im Guten und im Bösen nicht nur auf das getane Lebenswerk, sondern auch auf die Persönlichkeit. Die Zeit hat ein festgelegtes Ergebnis, das nicht mehr vernichtet wird, das sich aber auch nicht rückgängig machen läßt: Ihre Werke folgen ihnen nach[48]). Aber dieses Verlangen nach Ganzheit, nach Vollendung des Werkes und der Persönlichkeit wird aus der Unsterblichkeitserwartung oder -befürchtung aus einem Wunsch- oder Angstgedanken zur Ewigkeitshoffnung erst dadurch, daß es folgt aus der Liebe zum Schöpfer. Auch das Verlangen nach Vollendung der Persönlichkeit und Gemeinschaft bleibt so lange ein bloßer Wunsch, als es nicht begründet ist in dem Verlangen nach Gott, in der Liebe zu Gott, denn in ihr geht das egoistische Motiv, das die Gewißheit der Erwartung hemmt, unter. Im höchsten Maße wiederholt sich hier die Regel, daß

der Mensch seine Seele nur dann gewinnt, wenn er sie verliert.[49]) Die Ergebung in den Tod und die Erhebung über den Tod, beide entspringen aus der Liebe zu Gott, die eine Überwindung aller Selbstsucht ist, und durch die sowohl das Verlangen nach persönlicher Vollendung als das Bedürfnis nach vollendeter Gemeinschaft erst gereinigt und dann befriedigt wird. Das Verlangen, das sich über die Welt hinaus streckt, das der Keim aller Religion ist, wird zu einem Verlangen nach dem Reiche Gottes, in dem sich die Liebe zu Gott und zu den Menschen vollendet. Liebe ist in ihrem letzten Ziel der Wille zum Reiche Gottes.

Weil die Liebe zu Gott Wille zum Reiche Gottes ist, darum ist sie keine Weltverachtung; denn die Welt ist Gottes Schöpfung und der Boden, aus dem das Reich Gottes erwachsen soll. Von der Welt als der Ordnung der Dinge, die dem Willen Gottes widerstrebt, gilt das Gebot: Habt sie nicht lieb,[50]) aber es gilt nicht von der Schöpfung. Denn in die Liebe zu Gott ist alles eingeschlossen, was Gott gemacht hat. Deswegen ist die Einwilligung ins Sterben kein Lebensüberdruß. Liebe zu Gott ist nie Lebensüberdruß, denn das Leben ist Gottes Schöpfung. Die Liebe zum Leben erlischt in der Liebe zu Gott nicht, sondern in ihr halten sich Liebe zum Leben und Wille bei Gott zu sein das Gleichgewicht, wie Paulus es ausspricht, weil beides, Leben und Sterben, im Dienste Gottes steht. Lebend oder sterbend sind wir des Herrn.[51]) Der Wille zum Reiche Gottes ist deswegen auch keine Flucht aus der Welt. Das Trachten nach dem Reiche Gottes[52]) ist kein Trachten nach einem „Jenseits". Denn das Himmelreich ist kein Jenseits. Ein Leben im Jenseits würde das Leben in dieser Welt zu einer tatlosen Träumerei machen. Aber ein träumerisches Leben ist ein Versinken des Menschen in sich selbst. Liebe zu Gott aber ist ein Leben in Gott und nicht in sich selbst. Nach dem trachten, was droben ist,[53]) heißt nicht in sich selbst versinken, sondern es heißt sich erheben, nicht außerhalb der Welt leben und außer sich sein, sondern über der Welt und über sich selber stehen. Es bedeutet frei sein von der Welt und von sich selbst. Denn „oben" ist nicht außen und nicht jenseits, sondern es ist der Stand über der Welt und über sich selbst. Droben ist das Reich Gottes, aber es ist ebenso gegenwärtig, wie Gott gegenwärtig ist. Das Reich Gottes ist die Heimat der Christenheit; ihr Bürgerrecht ist im Himmel.[54]) Sie ist so wenig aus der Welt, wie Jesus nicht aus der Welt ist. Aber wie Jesus in der Welt ist, so sind auch die Seinen in der Welt, und

er bittet den Vater nicht, daß er sie aus der Welt nehme, sondern daß er sie bewahre vor dem Bösen.[55]) Daß sie nicht aus der Welt sind bedeutet nicht, daß sie aus der Welt fliehen sollen, sondern daß sie Herren der Welt sind. Sind sie in ihr, so sollen sie nicht unter ihr stehen. Sie sind in der Welt Gäste und Pilger,[56]) ihr Ziel ist im Himmelreich. Deswegen ist die Liebe zu Gott Sehnsucht nach dem Reiche Gottes, das Verlangen, „daheim zu sein bei dem Herrn".[57]) Insofern liegt in dem Worte, Religion ist Heimweh, eine Wahrheit. Aber dieses Heimweh, das Verlangen, daheim zu sein bei dem Herrn, spricht sich aus in dem Gebet: „Dein Reich komme"[58]) und „Komm Herr Jesu".[59])

Nur unter dem Gesetz lautet der Wunsch des Apostels: Wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe.[60]) Aber der Wille des Geistes geht nicht auf die Erlösung vom Leibe wie im Platonismus, sondern auf die Erlösung des Leibes. Die Sehnsucht nach dem Himmelreich ist nicht ein Verlangen nach einem Reich der Geister, sondern nach dem neuen Himmel und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Denn erlöst werden will die Christenheit nicht von der Natur, sondern vom Bösen. Deswegen steht in den Seligpreisungen neben der Verheißung: Ihrer ist das Himmelreich, die andere: Sie werden die Erde besitzen.[61]) Die Hoffnung ist nicht ein Zwiespalt von Gott und Welt, Geist und Natur, Diesseits und Jenseits, Leib und Seele, Einst und Jetzt, sondern die Erwartung, daß Gott sei alles in allem.[62]) Es gibt nur einen Zwiespalt: den von Gut und Böse, und die Erwartung ist ein wirklicher Monismus: daß Gott sei alles in allem. Die Erlösung ist weder Todessehnsucht noch Todesangst, sondern eine Befreiung von der Todesfurcht, die den Menschen während seines ganzen Lebens knechtet.[63]) Damit ist die Bedingung allen Mutes und aller Tapferkeit gegeben. Der Beweis dafür ist nicht nur das Martyrium, sondern der natürliche Mut, der zu jedem Kampfe nötig ist. Die Liebe ist deswegen Wille und Kraft zum Kampfe und damit zu demjenigen Elemente des geschichtlichen Lebens, das neben der Arbeit unlösbar zum Leben in der Welt gehört. Die Liebe überwindet jede Furcht und gibt deswegen allerdings nicht den Genuß der Welt, aber auch nicht die Weltflucht, sondern den Sieg über die Welt. Die Welt überwinden ist das Gegenteil von Flucht aus der Welt.[64])

Wie die Liebe zum Kampf befähigt, so befähigt sie auch zur Arbeit. Sie befähigt zur Tat, denn Arbeit und Kampf sind die beiden Formen der Tat. Das Reich Gottes ist nicht in dem Sinne eine Gabe Gottes,

daß sie den Menschen passiv machte und ihm nur übrigließe, es tatlos zu erwarten. Das ist die jüdische Form der Erwartung des Himmelreichs, und wenn man die Himmelreichserwartung in diesem Sinne als rein eschatologisch ansieht, so drückt man sie herab auf den religiösen Standpunkt des Judentums. Wenn das Himmelreich verborgen ist, so ist es in dem Sinne verborgen, wie jede Offenbarung Gottes zugleich verborgen ist. Aber es ist Gegenwart, so gut Gott gegenwärtig ist. Es ist eine Gabe Gottes, aber als solche ist es wie jede Gabe Gottes eine Aufgabe. Wir sind berufen zur Arbeit im Reiche Gottes. Indem es zu uns kommt, nimmt es uns auf, nicht nur in seine Freude, sondern in seine Arbeit und seinen Dienst. Es macht uns zu Mitarbeitern Jesu, zu Mitwirkern und Nachahmern Gottes. Es gibt uns die Kraft, Berge zu versetzen, d. h. Unmögliches zu tun. Das künftige Reich verhält sich zum gegenwärtigen wie die Saat zur Ernte. Das irdische Wirken der Christenheit ist eine Aussaat, aus der das Reich Gottes hervorgeht, d. h. die Gemeinde, die ins Reich eingeht. Es ist Gottes Werk, aber Gottes Werk durch Menschen, in deren Schwäche Gott stark ist.[65]) Es ist das Ziel der göttlichen Weltregierung und damit das Ziel der Geschichte. Es ist nicht nur der Ertrag der Kirchengeschichte, sondern der gesamten Geschichte; denn es ist das Ziel der Schöpfung. Geboten ist es durch das Gebot des Schöpfers: Macht euch die Welt untertan. Es entsteht aus der Herrschaft, die der Mensch in der Kraft Gottes über die Welt auszuüben berufen ist. Es ist die Aufgabe der Kirche, alle menschliche Arbeit dadurch, daß sie zum Salz der Erde wird,[66]) zu einem Dienste Gottes und damit zur Arbeit in Gottes Reich zu machen. Alles menschliche Wirken ist mit, gegen oder ohne den Willen des Menschen ein Mittel der göttlichen Weltregierung. Wer als Knecht dient, baut am Gerüst, wer als Sohn dient, am Tempel; durch alles Wirken, das in der Liebe zu Gott geschieht, kommt sein Reich. Daß sein Name geheiligt werde, sein Reich komme und sein Wille geschehe, ist der Wille, das Gebet und das Wirken derer, die ihn lieben.

4. Die Hoffnung.

Liebe ist Hoffnung, sie hofft alles. Die Hoffnung entsteht nur aus der Liebe zu Gott. Aus dem Bedürfnis nach Glück entsteht keine Hoffnung und auch nicht aus dem Anspruch auf Lohn. Der Eudämonismus ist griechisch und die Lohnsucht jüdisch, die Hoffnung ist christlich. Sie ist ein der christlichen Religion wesentlicher und ihr eigentümlicher Zug.

Für die christliche Hoffnung ist nicht der Mensch Mittelpunkt der Welt und Ziel der Geschichte, sondern Gott. Sie ist kein Postulat, kein Wunschgedanke, sondern die Gewißheit, daß das Ende der Welt das Reich Gottes ist, die Ordnung der Dinge, in der der Wille Gottes geschieht, daß die Welt dem Schöpfer untertan sein wird und die Völker ihn anbeten werden. Die Hoffnung ist nicht individualistisch, sondern universal. Weil sie sich auf Gott gründet und richtet, so umspannt sie Himmel und Erde. Sie ist, weil sie zur Liebe gehört, Gebot und Pflicht, Hoffnungslosigkeit ist so gut wie Unglaube Sünde. Weil Gott die Hoffnung begründet und erweckt, so fordert er sie auch. Sie ist eine Aufgabe, weil sie eine Gabe ist. Sie ist begründet in dem, was Gott gegeben und getan hat. Eben darum ist sie kein willkürliches Postulat. Die Gabe, das Werk Gottes, in dem sie begründet ist, ist das gegenwärtige Reich Gottes. In ihm liegt die Gewähr dafür, daß Gott das gute Werk, das er begonnen hat, auch vollenden wird. Durch das Reich Gottes wird die Schöpfung und die Erlösung vollendet. Es ist das Ziel für beide. Die Hoffnung umfaßt deswegen die ganze Schöpfung, die Welt, die Natur und die Völkerwelt. Indem sie auf die Herrschaft Gottes hofft, erwartet sie die Einigung der Menschheit. In dem Glauben an den einen Gott, den Schöpfer, liegt auch die Überzeugung von der Einheit der Menschheit nach ihrem Ursprung und ihrem Ziel. Gegenwärtig ist die Einheit des Menschengeschlechtes nicht Tatsache, sondern Glaube und Hoffnung. Diese universale Hoffnung faßt nicht die Individuen zu einer Einheit zusammen, sondern die Völker.

Die Hoffnung bezieht sich auf die Ewigkeit, weil sie auf Gottes Reich geht. Erst eine auf die Ewigkeit bezogene Erwartung ist Hoffnung. Sie erstreckt sich nicht von der Zukunft in die Ewigkeit, sondern umfaßt mit der Ewigkeit die Zukunft, mit dem Reich Gottes die Geschichte. Durch sie ist aller Pessimismus überwunden. Pessimismus ist Unglaube. Er wird nur überwunden durch den Glauben an Gott. Aber die Hoffnung ist auch nicht Optimismus — sie ist nicht eine Zufriedenheit mit der Welt als der besten. Sie ist auch keine Illusion in bezug auf die Zukunft. Da vor der Menschheit immer eine Zukunft liegt, so ist eine Erwartung und die durch sie erweckte Stimmung ein notwendiger Zug des menschlichen Geistes. Denn die Erwartung einer Zukunft gehört zum Geiste als ein ihm wesentliches Merkmal. Wo Geist ist, ist auch Erwartung. Aber diese Erwartung, diese Spannung, in die die vor ihm liegende dunkle Zukunft

den Menschen versetzt, ist nicht Hoffnung. Sie ist Sorge, Furcht, Wunsch, Ahnung, aber keine Gewißheit und darum auch keine Freudigkeit.

Weil aber die Hoffnung, wenn auch kein Besitz, so doch ein Bedürfnis des Menschen ist, so bildet sich immer ein Ersatz für sie aus. Das ist der Optimismus, auf die Geschichte angewendet in der Form des Entwicklungsgedankens, der Erwartung einer beständig aufsteigenden, fortschreitenden Bewegung. Das ist eine Hoffnung, die sich auf die Zukunft richtet, aber nicht auf die Ewigkeit. Wenn die christliche Hoffnung mit der Ewigkeit auch die Zukunft umfaßt, so ist sie deswegen doch nicht Optimismus. Sie liegt nicht auf der Linie, die diese beiden Pole miteinander verbindet. Es liegt in der christlichen Hoffnung ein Verzicht auf die Zukunft um der Ewigkeit willen. Aber kein Verzicht auf die Welt und die Geschichte, vielmehr besteht die Hoffnung, die sich auf die Zukunft bezieht, in der Überzeugung, daß jeder Teil der Zeit, jedes Stück der Geschichte ein Glied ist in der Kette, die das Ziel der Geschichte herbeiführt, daß es ursächliche Bedeutung für das Reich Gottes hat. Daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirkt,[67] bedeutet nicht, daß alles gut ist, sondern daß alles mitwirkt zur Erreichung des Zieles der Geschichte.

Die Hoffnung ist, ehe sie individualistisch ist, universal, weil sie sich auf Gott gründet und in die Ewigkeit erhebt. Sie erwartet die Vollendung der Liebe Gottes, und diese besteht in zwei Stücken: in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und dem vollendeten Dienst Gottes. Weil aus der Gemeinschaft mit Gott der Dienst Gottes folgt, so ist mit ihr auch der volle Umfang des Dienstes Gottes eröffnet, d. h. die Gemeinschaft der Menschheit, die Gemeinschaft der Völker. Dies ist das Ziel der Geschichte. Als solches ist die Hoffnung ein geschichtliches Motiv. Denn sie bezeichnet als das immer wieder zu verfolgende Ziel des geschichtlichen Handelns eine solche Gemeinschaft der Völker, in der sie sich im Geben und Nehmen einander zu einer Einheit und einem Ganzen ergänzen. Diese Gemeinschaft durch alle unvermeidlichen Störungen hindurch immer im Auge zu behalten und wiederherzustellen, ist die Aufgabe alles geschichtlichen Wirkens.

Damit ist auch das Ziel bezeichnet, an dem die Christenheit mitzuwirken hat. Es ist nicht international, sondern universal. Universal ist zunächst das Ziel der Kirche. Es wird gesteckt durch die Verheißung der einen Herde unter dem einen Hirten,[68] der einen Kirche. Daß die

Fülle der Völker eingeht,[69]) ist auch die Weissagung des Paulus. Nicht das ist damit gesagt, daß alle einzelnen Individuen ins Himmelreich eingehen, auch nicht das ist der Sinn der Weissagung, daß die christliche Kirche die ganze Menschheit umfaßt, aber das ist die Zukunftshoffnung, daß sich nur noch Christentum und Antichristentum gegenüberstehen. Alle Religionen lösen sich auf in diesem einen Gegensatz. Der Kirche ist damit das Ziel der Weltmission gesteckt. Auch die universale Kirche wird nicht als eine Vereinigung von einzelnen Menschen erwartet, sondern als eine Vereinigung der Völker. Bis ans Ende löst die Christenheit die Völker nicht auf, sondern unterscheidet und verbindet sie. Das Ziel ist eine organische Einheit der Völker, sowie in jedem einzelnen Volke die Berufsstände sich zu einer organischen Einheit verbinden.

Der Trieb zu einer Einheit des Menschengeschlechtes wirkt als ein weltgeschichtliches Motiv in zwei verschiedenen Formen: als die immer wiederkehrende Bildung von Weltreichen und als die Tendenz, eine Völkergemeinschaft zu bilden. Imperialistische Ideen, Versuche, ein Weltreich zu bilden, kehren in der Geschichte immer wieder. Sie gehen von den altorientalischen Despotien durch Alexander den Großen auf das Griechentum über, geistig vorbereitet durch den metaphysischen Kosmopolitismus der Stoa. Von da geht die imperialistische Idee auf das römische Reich über. Sie setzt sich fort in der Idee des römischen Reiches deutscher Nation, kehrt wieder in den Ideen, die der Politik Napoleons zugrunde liegen. Die Völker, die zu Trägern des Imperialismus werden, sind dabei getrieben von dem Bewußtsein einer weltgeschichtlichen Aufgabe. Dies Selbstbewußtsein erfüllte nacheinander die Griechen; noch der Lehrer Alexanders, Aristoteles, bringt es zum Ausdruck in der Überzeugung, daß alle anderen Völker den Hellenen gegenüber Barbaren sind, dazu berufen, den Hellenen zu dienen. Er zitiert in der „Politik" mit Zustimmung das Wort des Dichters: „Billig ist, daß über die Barbaren der Hellene herrsche."[70]) Dieses Gefühl, eine weltgeschichtliche Aufgabe zu haben und daher zur Weltherrschaft berufen zu sein, wandert in der Geschichte von einem Volke zum anderen. Es findet sich in Frankreich, in England, in Deutschland, sogar in der Zeit seiner tiefsten Erniedrigung, aber auch bei den Slaven, bei jedem Volke, das die Überzeugung hat, eine für die Menschheit wichtige Idee zu vertreten. Wenn es sich in der Form eines Weltreiches zur Geltung bringt, so ruft die damit unvermeidlich verbundene

Vergewaltigung der Völker einen Nationalismus wach, der sie zur Wahrung ihrer Selbständigkeit und Freiheit aufruft, wie denn der Nationalismus des 19. Jahrhunderts der Rückschlag gegen das drohende Napoleonische Weltreich war.

Aber dann stellt sich die Hoffnung auf eine Einigung des Menschengeschlechtes in der Idee einer Völkergemeinschaft her. So sagte Adam Müller: In der christlichen Idee liegt die Pflicht, daß die Nationen sich gegenseitig anerkennen und in einem Staatenbunde zusammenschließen. „Den Gedanken einer Gemeinschaft der Völker der Erde dürfen wir nicht wieder fahren lassen.“ Bis in die Gegenwart hinein wiederholt sich diese Idee. Noch Kjellen hat ausgesprochen: „Daß die Geschichte auch Nationalstaaten zu höheren Verbänden zusammenschließen wird, ist um so weniger ein fremder Gedanke, als dies der einzige, organische Weg zum Universalstaat ist, auf den wir alle einmal in der Vollendung der Zeiten hoffen.“ Auf dasselbe Ziel läuft der Föderalismus hinaus. Sein Hauptvertreter, Konstantin Frantz, drückt es aus: „Soweit wir überhaupt über diese Sache zu urteilen vermögen, werden die verschiedenen Rassen und Völker sich niemals wieder in eine gleichartige Masse auflösen; noch wäre daran zu denken, daß sie dereinst in einem Universalstaat vereinigt würden. Jedenfalls könnte das nicht als anzustrebendes Ziel gelten, das Ideal ist hier vielmehr der allgemeine Völkerbund.“

Die christliche Hoffnung ist nicht international, sondern universal. Ihr Ziel ist nicht die Menschheit, sondern das Reich Gottes. Es wird immer als eine Vereinigung der Völker erwartet. Dieses Ziel ist nicht „jenseitig“, sondern es ist das Ziel der irdischen Geschichte. Sie hat ein Ziel und nicht nur ein Ende. Diese Erwartung wird zum Antrieb alles geschichtlichen Wirkens. Denn sein Antrieb ist der, daß der Wille Gottes auf Erden geschehe wie im Himmel.[71]) Wenn man dieses Ziel nicht anerkennt, so bleibt die christliche Hoffnung individualistisch; ihr Ziel ist dann immer das ewige Leben des einzelnen in einer rein „jenseitigen“ Gemeinschaft. Eine Liebesethik läßt sich nur aufrechterhalten, wenn das Reich Gottes als das höchste umfassende Motiv die Ethik beherrscht, wenn es also als das Ziel alles menschlichen Handelns anerkannt wird. In dieser Hoffnung ist der Zwiespalt zwischen einem irdischen und einem ewigen Leben, zwischen einem Leben für die Welt und für das Reich Gottes aufgehoben. Alles irdische Wirken steht im Dienste Gottes, im Wirken für das Reich Gottes. Durch den Vorsehungs-

glauben wird alles irdische Wirken dem Reiche Gottes untergeordnet. Die reformatorische Losung: allein aus Glauben, gilt nicht nur für das ewige, sondern auch für das irdische Leben, für alles irdische Wirken. Wenn der Mensch sein Leben der Führung Gottes anvertraut, so bedeutet dies, daß er auch in seinem irdischen, beruflichen, geschäftlichen Leben Gott vertraut, sich von Gott leiten läßt und ihm gehorcht, also nicht nur die Sünde meidet, sondern positiv den Willen Gottes tut und Gott dient, zu seiner Ehre wirkt. Man kann also nicht das irdische und das ewige Leben als zwei getrennte Kreise auseinanderhalten, sondern sie ordnen sich beide dem Ziel der göttlichen Weltregierung, dem Reiche Gottes unter. Der Vorsehungsglaube, der das irdische Leben Gott anvertraut, ist der Glaube an die göttliche Weltregierung, deren Ziel das Reich Gottes ist. Das sola fide gilt nicht nur, weil wir Sünder sind, für den rechtfertigenden Glauben, sondern weil wir Menschen, Geschöpfe sind! Deswegen können wir nur wirken unter Gottes Regierung und im Glauben an sie. Alles Wirken in der Welt ist nur durch diesen Glauben an die göttliche Weltregierung ein Wirken für sein Reich. Weil wir lebend oder sterbend des Herrn sind, so ordnet Paulus auch Essen und Trinken dem Dienste Gottes unter: Alles geschieht dem Herrn.[72]) Weil alles diesem umfassenden Ziel der Gemeinde, der Welt, untergeordnet wird, so ist auch die persönliche Hoffnung auf das ewige Leben der Hoffnung der Gemeinde auf das Reich Gottes unter- und eingeordnet. Damit ist auch der Tod überwunden; keiner lebt sich selber und keiner stirbt sich selber. Darum ist mit der Hoffnung auf das Reich Gottes auch der Wille zum Sterben gewonnen.

Wenn das Ziel der Liebe das Reich Gottes ist, und zwar nicht nur der Wunsch, daß es kommt, sondern der Wille, im Reiche Gottes und für das Reich Gottes zu wirken, so ist die Liebe Wille zur Macht. Wäre sie nur Gesinnung oder Stimmung, so könnte sie sich mit dem Verzicht auf die Macht begnügen, aber sie ist Tat und sucht nicht nur die Tugend, sondern das Werk. Die Liebe ist ihrem Wesen nach realistisch. Der Wille zur Macht ist der tiefste Grundwille des Menschen, er liegt tiefer und steht höher als der Wunsch nach Glück. Er bleibt auch dann noch, wenn das Verlangen nach Lust eingetrocknet ist. Die Überlegenheit der Psychologie Nietzsches über die von Schopenhauer beruht darauf, daß Nietzsche den Willen zur Macht und im Unterschiede von Schopenhauer nicht den zur Lust als eigentlichen Kern des

Menschen erkannt hat. Er liegt auch dem Verlangen nach Eigentum als sein tiefstes Motiv zugrunde. Er ist der Beweis dafür, daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen ist,[73]) und daß er damit die Aufgabe hat, sich die Erde untertan zu machen. Weil er der Grundwille des Menschen ist, so ist er zugleich der Anknüpfungspunkt für die Sünde. Denn eben weil der Mensch göttlichen Geschlechtes ist und in sich den Auftrag fühlt, Herr der Schöpfung zu werden, so ist der Wunsch, zu sein wie Gott, für ihn eine Versuchung. Er ist der Punkt, in dem aus der göttlichen Anlage die satanische Versuchung entsteht. Er ist deshalb auch in der Versuchung Jesu der Punkt, in dem die Verführung einsetzt. Der Wille zur Macht soll in ihm in selbstsüchtiger Weise geweckt werden. Denn er ist auch der Grundwille Jesu. Der Kern seines Selbstbewußtseins ist das Machtgefühl: Er ist ein Herrenmensch; einen Zweifel an seinem guten Willen läßt er sich gefallen, aber nicht einen Zweifel an seiner Macht.[74]) Ihm ist gegeben alle Gewalt,[75]) alle Dinge sind ihm übergeben[76]), alle Menschen gehören ihm, nichts ist ihm unmöglich, niemand ist ihm überlegen. In dem ursprünglichen Christusbild bei Markus ist dieser Zug der eigentlich beherrschende: Die Tat ist der Kern seines Lebens und überwiegt das Wort weit. Er ist nicht ein Denker oder Redner, sondern ein Täter. Und zwar werden nur Taten göttlicher Macht von ihm berichtet, schöpferische Werke und nichts Alltägliches. Wenn es den Aufklärern so leicht wird, diesen Zug als legendären aus dem Leben Jesu zu streichen, so liegt das daran, daß sie sich Jesus als Denker, Lehrer oder gar nur als Redner vorstellen, im Unterschiede von den Evangelien, für die Jesus als Sohn Gottes der Träger seiner Macht ist. Dadurch offenbart er den Schöpfer und erweckt Glauben, denn ein Vertrauen, wie er es fordert, ist nur zu erwecken durch vollkommene Macht. Das Machtbewußtsein Jesu besteht in der Gewißheit, das Reich Gottes zu bringen. Es handelt sich ja nicht um menschliche, sondern um göttliche Macht.[77])

Dieses Machtgefühl tritt auch bei Paulus hervor. Er ist sich seiner Schwachheit bewußt, nicht nur der körperlichen Schwachheit, sondern der Ohnmacht seines Geistes.[78]) Er hält sich selbst nicht für einen Weisen und auch nicht für einen Redner.[79]) Er kennt die Schwachheit seiner Vernunft und die Armut seines Wortes. Es ist nicht menschliche Kraft, auch nicht die Macht des menschlichen Geistes, auf der sein Erfolg beruht. Er ist sich bewußt, ein Träger der Kraft Gottes zu sein, die als solche gerade dadurch offenbar wird, daß sie durch die

menschliche Schwachheit hindurch wirkt.[80]) Seine Macht zeigt sich in der Gründung der Gemeinden. Er ist sich bewußt, nicht umsonst zu wirken.[81]) Eine Wirkung übt sein Wort immer aus, entweder zur Errettung oder zum Verderben — ein Geruch des Lebens zum Leben oder des Todes zum Tode.[82]) Er ist auch im Kampfe seinen Gegnern und der Gemeinde überlegen, weil ihm auch im Kampfe die Macht Gottes zur Verfügung steht. Das Wort Gottes, das er hat, ist freilich nicht Weisheit und auch nicht rednerische Schönheit, aber es ist Macht. Die Größe seiner Macht wird offenbar an der Ausdehnung seiner Wirksamkeit, aber er beurteilt sie doch nicht an dem äußeren Erfolg, weder an dem Massenerfolg noch an dem Einfluß auf die nach Bildung, Besitz und Stellung Großen der Welt. Es ist die göttliche Art seiner Wirkung. Man hat gegen den Anspruch auf Macht leicht deshalb Bedenken, weil man dabei an Zwang oder an Zerstörung denkt. In diesem Sinne ist die Gründung der Gemeinde und die Wirksamkeit für das Reich Gottes keine Sache der Macht. Es gibt auch eine göttliche Macht des Gerichts, des Tötens, aber das ist die Macht des Gesetzes. Auch das Gesetz erweist sich durch seine Macht als göttlich, aber es ist die richtende Macht: das Gesetz tötet, wie Paulus das Römer 7 beschreibt. Die Göttlichkeit auch dieser Macht zeigt sich darin, daß sie nicht Macht des Fleisches, physische Gewalt ist, sondern Macht des Wortes. Denn um diese Macht handelt es sich. Es ist göttliche, d. h. schöpferische Macht. Die Macht nicht nur zu fordern, sondern zu schaffen ist die Macht des Wortes Jesu und der Apostel. Es ist die Macht des Samenkornes, aus dem die Frucht erwächst. Es ist die Macht des Schöpfers, die sich in der Natur offenbart, und die deswegen ein Bild der Macht ist, die das Himmelreich schafft. Sie fordert nicht nur Glaube und Liebe, sondern sie erzeugt sie. Das ist das Merkmal göttlicher Macht.

Dies ist die Macht, die die Liebe will, hat und ist. Liebe ist Allmacht. Sie wird von Paulus 1. Korinther 13 als göttliche Macht, als Allmacht beschrieben. Wie Paulus von sich selber rühmt, daß er alles könne, so sagt er auch von der Liebe, daß sie alles könne, was ihr zugemutet wird. Liebe ist Anteil an Gottes Macht. Sie ist schöpferische, zeugende Macht. Nicht der Streit ist der Vater aller Dinge, sondern die Liebe. Liebe will Vertrauen erwecken. Dazu aber gehört Macht: Ohnmächtige Liebe findet kein Vertrauen. Wem man vertrauen soll, der muß beweisen, daß er nicht nur guten Willen hat, sondern etwas kann. Deswegen muß die Liebe Wille zur Macht sein.

Macht ist nur der Wille, der mit der Natur verbunden ist, nicht ein naturloser Wille, der rein innerliche Gesinnung bleibt. Macht ist nur der Wille, der die Natur regiert und benutzt, d. h. der Wille des Schöpfers der Natur. Nur sofern der Mensch der Durchgangspunkt des göttlichen Wirkens ist, ist er Macht. Dazu wird er nur, wenn er einen Verzicht auf menschliche Macht durchläuft. Denn die Macht Gottes ist nicht eine Steigerung der menschlichen Macht, sondern sie geht durch einen Verzicht auf alle menschliche Macht hindurch. Wie jeder Wille, so geht auch der Wille zur Macht durch einen Tod hindurch. Nur dann ist er nicht Selbstsucht, sondern Liebe. Der natürliche Tatendrang des Menschen entsteht aus dem Geltungsstreben, das dem Menschlichen wesentlich ist. Es läßt sich nicht dadurch beherrschen, daß es verdrängt wird. Denn der Drang nach einem Lebenswerk ist berechtigt. Es läßt sich nur dadurch überwinden, daß er von der mit ihm verbundenen Selbstsucht befreit und in den Dienst der Liebe gestellt wird. Aus wirklicher Liebe entsteht immer ein Drang zur Tat und darum ein Bedürfnis nach Macht. Der Wille zur Macht ist so wenig sündig, wie jeder andere natürliche Trieb, wie der Trieb zum Wissen, zum Eigentum, zur Ehre, der Geschlechtstrieb. Die Bekehrung besteht nicht in einer Vernichtung des Willens zur Macht, sondern darin, daß er als ein egoistischer Wille zugrunde geht und als ein im Dienst der Liebe stehender wieder aufsteht. Auch alle irdischen weltlichen, d. h. schöpfungsmäßigen Gaben und Kräfte werden dann in seinen Dienst gestellt. Durch diese Macht wird das geschaffen, was in der Geschichte bleibt. Sie trägt den aufbauenden Prozeß, der die Geschichte durchzieht. Sie ist das Organ der Weltregierung Gottes, die Einschaltung des Menschen in die Weltregierung Gottes, in dasjenige Wirken Gottes, an dem der Mensch nicht ungewollt und unbewußt, sondern mit Bewußtsein und Willen teilnimmt. Die Macht der Liebe schafft nicht etwas, was in der Welt, in Raum und Zeit groß ist, aber sie schafft Ewiges, was im Reiche Gottes bleibt, „eine bleibende Frucht.[83]“) Es ist die Kraft des Senfkorns und des Sauerteigs in den Gleichnissen Jesu, die Kraft, die er dem Glauben, der wie ein Senfkorn ist, verheißen hat,[84]) die Kraft, in der Macht Gottes Unmögliches zu tun, d. h. im Reiche Gottes und für das Reich Gottes zu wirken. Den Willen zu dieser Macht zu haben ist eine Pflicht der Liebe. Durch sie bekommt das Leben, auch wenn es äußerlich in bescheidenen Grenzen verläuft, einen ewigen Inhalt und einen unvergänglichen Wert.

Elftes Kapitel.

Liebe und Freiheit.

Liebe ist Freiheit. Die christliche Freiheit ist Freiheit vom Gesetz, die Selbständigkeit des Menschen, der seine Pflicht nicht durch ein Gesetz erfährt, sondern selbst mit eigener Erkenntnis und selbständigem Willen weiß und will, was er soll. Die Freiheit ist nicht eine Autonomie in dem Sinne, daß das Gesetz aus der Vernunft und damit aus dem selbständigen Gewissen des Menschen stammt. Das Gesetz ist ein objektiv über dem Menschen stehender Wille Gottes. Das Liebesgebot ist ein Gebot Gottes, das durch die Offenbarung der Liebe Gottes gegeben ist und durch die Vernunft aufgenommen wird. Es wird dadurch gegeben, daß durch die Liebe Gottes im Menschen Liebe geweckt wird, nicht nur die Erkenntnis der Liebespflicht, sondern die Liebe selbst. In dieser Erweckung der Liebe besteht die Befreiung vom Gesetz. Die Liebe ist der eigene Wille des Menschen, aber nicht der in ihm selbst, seiner Natur oder seiner Vernunft entspringende, sondern aus der göttlichen Liebe entstehende Wille. Liebe entsteht nicht aus dem Liebesgebot und nicht durch Zwang, sondern nur aus Liebe. Indem der Gehorsam, die Erfüllung des Willens Gottes aus der Liebe entsteht, ist er frei. Die Freiheit besteht darin, daß der Mensch will, was er soll, daß er es gerne und mit Freude tut. Das Gebot, das in der Liebe Gottes liegt, hat keinen anderen Inhalt, als die Liebesforderung. Die Forderung, die Pflicht, die Aufgabe liegt in der Liebe selbst, in der Liebe, die der Mensch erfährt, und die durch diese Erfahrung in ihm geweckt wird. Da die Liebe ein Wille ist, so ist sie zugleich Gabe und Aufgabe, Trieb und Gebot. Das Gesetz ist deshalb nicht eine außerhalb des Menschen stehende Forderung, sondern ein ihm innewohnender, aber nicht ein aus ihm stammender Wille. Alles, was aus dem Geiste Gottes entsteht, ist im Menschen, aber es stammt nicht aus ihm. Weil es nicht von außen, sondern von oben kommt, so dringt es nach innen und wird durch die Macht des Schöpfers zum eigenen Willen des Menschen. Ein Wille, der im Willen des Schöpfers entspringt, ist ein im Menschen erzeugter eigener Wille des Menschen. Nur durch die schöpferische Macht Gottes kann ein solcher Wille im Menschen entstehen, der ein eigener Wille des Menschen ist. Aus schöpferischer Liebe entsteht eine Liebe, die Freiheit ist.

Weil die Liebe frei ist, so wird sie nicht durch ein Gesetz in Pflichten zerlegt, sondern wer liebt, der sagt sich selber, was er zu tun hat. Er fragt nicht, was er tun soll, sondern er tut ohne Reflexion unwillkürlich aus einem eigenen Trieb, was er tun soll. Die Anwendung des Liebesgebotes folgt aus der Lage des Menschen. In ihr liegt die Pflicht, die der Mensch als solche selbst erkennt, sich sagt und erfüllt. In dieser selbständigen Anwendung des Liebesgebotes auf die bestimmte Lage des Menschen besteht die Autonomie, die Selbständigkeit des Menschen. Sie ist also nicht eine Selbständigkeit gegen Gott, sie öffnet sich für Gott und verschließt sich nicht gegen ihn. Die Liebe ist, wenn sie nicht Notwendigkeit ist, auch nicht Willkür. Auch in der Liebe ist Freiheit die höhere Mitte über dem Gegensatz von Zwang und Willkür. Sie ist nicht nur ein Sollen, sondern ein Müssen, nicht nur ein Gebot, sondern ein Trieb. In ihr einigt sich Sollen, Wollen und Müssen. Wer liebt, der muß lieben, aber dieses Muß ist kein ihm angetaner Zwang, sondern ein aus seinem innersten Wesen folgender Drang.

Liebe ist eine Bindung und Befreiung zugleich, eine Befreiung durch eine Bindung. Darum gibt es in der Liebe nicht den Gegensatz von Natur und Geist, von Wille und Trieb, von Gesetz und Freiheit. Die Liebe ist nach dem Ausdruck des Jacobusbriefes ein Gesetz der Freiheit.[1]) Denn die Bindung, die in der Liebe liegt, ist eine Bindung, die der Mensch sich selber auferlegt, eine Bindung, die er sucht und will. Durch die Bindung der Liebe verliert er nicht sich selbst, sondern er findet sich selbst. Er kommt über sich selbst hinaus, aber er kommt dadurch zu sich selbst, er geht von sich aus und kehrt zu sich zurück. Die Liebe ist darum allein Freiheit, eine andere Freiheit als die der Liebe gibt es nicht. Jede andere Freiheit ist Unfreiheit nach einer anderen Seite hin, eine negative Bindung, also nicht eine wirkliche Beweglichkeit, der Übergang aus einer Abhängigkeit in eine andere. Der Mensch wird von einem Zwang durch einen entgegengesetzten Zwang gelöst. Er braucht der Natur nicht zu gehorchen, er kann und darf sie aber auch nicht lieben. Er braucht den Menschen nicht zu folgen, er kann sie aber auch nicht lieben.

Dagegen wer liebt ist darum von dem Druck der Natur und dem Zwang der Gesellschaft frei, weil er die höchste und die einzig wirkliche Freiheit hat, nämlich die Freiheit von sich selbst. Eine Freiheit, die nicht Liebe ist, kann nur darin bestehen, daß der Mensch von äußeren Nötigungen unabhängig ist und nur der Notwendigkeit seines eigenen

Wesens folgt und folgen muß. Eine Freiheit des Menschen von sich selbst, von der ursächlich wirkenden Macht seiner eigenen Vergangenheit, seiner früheren Entscheidungen, die die folgenden hervorrufen, eine Freiheit des Menschen von der seinen Willen bestimmenden Macht des Charakters gibt es dann nicht. Liebe aber ist die höchste, die vollendete, die allein wirkliche Freiheit, die Freiheit des Menschen von sich selbst. Denn durch sie wird er selbstlos, d. h. von sich selbst frei. Er hat seinen Mittelpunkt nicht in sich selbst, auch nicht außer sich, sondern über sich. Und doch verliert er sich selbst nicht, sondern weil er durch die Liebe bejaht wird, so wird er sich selbst wiedergegeben, er gewinnt sich selbst. Diese Freiheit ist nicht nur negativ — Loslösung, sondern Bindung. Wer nicht wirklich frei ist, der kann nur so von einer Macht unabhängig werden, daß er sich loslöst, äußerlich trennt. Die wahre Freiheit ist aber erst dann erreicht, wenn man sich nicht äußerlich zu trennen, loszulösen braucht, um innerlich frei zu werden. Aus einer Loslösung von Personen oder Verhältnissen, von denen man sich gedrückt fühlt, entsteht immer ein Gegensatz. Die Befreiung wird zur Empörung. Dann ist die Befreiung keine innerliche und also auch keine wirkliche, sondern nur eine äußerliche Emanzipation.

Die Form, in der die Generationen einander im Laufe der Geschichte ablösen, ist nach dem natürlichen Lauf der Dinge nur eine Losreißung, eine revolutionäre Auflösung des geschichtlichen Zusammenhanges. In der wahren Befreiung, die mit der Liebe gegeben ist, ist nicht das erste die Losreißung von einem Zwange, sondern die Bindung an den, den man liebt. Erst aus dieser Bindung folgt die innere Befreiung, die, wenn sie wirklich gelingt, keine äußere Loslösung zu sein braucht. Man kann haben, als hätte man nicht[2]) — erst das ist wirklich Freiheit. Aber dann ist die Freiheit nicht ein zerrissenes, frei flatterndes Band, das nur an einem Ende befestigt ist, sondern sie ist ein Band, das zwei Pole miteinander verbindet. Sie hat nicht nur einen terminus a quo, sondern zuerst einen terminus ad quem. Sie ist nicht nur ein losgebundener, zielloser Trieb, sondern sie ist ein Wille, und also hat sie ein Ziel. Sie ist nicht negativ, sondern positiv. Denn die Unfreiheit besteht in der Unfähigkeit, etwas zu tun, was zu tun notwendig wäre, nicht nur in der Nötigung, dem Zwang zur Sünde. Deshalb besteht die Freiheit nicht nur in der Befreiung von einem drückenden Zwang, so daß der Mensch nun eine Sünde nicht mehr zu tun braucht, an die er bis dahin verknechtet war, sondern sie besteht in der Befähigung, in der Ermäch-

tigung, positiv etwas zu tun, was man bisher nicht tun konnte. Freiheit ist Macht. Man hat daher nicht nur zu fragen: Freiheit wovon? sondern: Freiheit wozu? Sie ist nicht nur Gemeinschaft mit dem, den man liebt, sondern Dienst, wie alle Liebe Dienst ist.

Deswegen gibt es wahre Freiheit nur innerhalb einer Gemeinschaft, denn Liebe ist nur „Tat und Wahrheit"[3]) innerhalb einer Gemeinschaft. Frei ist der einzelne nur in einer Gemeinschaft und für sie, wie er nur frei wird durch eine Gemeinschaft. Allerdings ist Freiheit, weil sie zunächst innerlich ist, auch persönlich und individuell. In der Freiheit ist die Spannung zwischen Individualismus und Gemeinschaft aufgehoben. Denn die Freiheit ist die Selbständigkeit des einzelnen von der ursprünglichen Form der Mehrheit, der Herde. Dadurch, daß der einzelne den anderen gegenüber selbständig wird, wird er zur individuellen Persönlichkeit, die für sich selbst und in sich selbst lebt. Erst durch den Zusammenschluß individueller Persönlichkeiten entsteht eine Gemeinschaft; und umgekehrt erst durch und in einer Gemeinschaft bilden sich die einzelnen zu individuellen Persönlichkeiten aus. Liebe individualisiert und verbindet zugleich. Luther hat dieses Verhältnis so ausgedrückt: Im Glauben ist der Christenmensch frei, in der Liebe ein Knecht aller Menschen. Aber die Freiheit, die aus dem Glauben entspringt, ist Liebe; sie ist Freiheit und Knechtschaft, d. h. Dienst, zugleich. Denn sie steht in einem doppelten Verhältnis zum Gesetz: Sie ist Erfüllung des Gesetzes und Freiheit vom Gesetz. Darum ist die Freiheit der Liebe nicht Gesetzlosigkeit und auch nicht Gesetzlichkeit. Die Liebe steht nicht außerhalb des Gesetzes, nicht gegen das Gesetz, sondern über dem Gesetz. Diese Stellung hat sie dadurch, daß sie Gemeinschaft mit dem Gesetzgeber und mit dessen Stellung zum Gesetz ist. Indem der einzelne in eine Gemeinschaft eingeordnet wird, besteht seine Freiheit darin, daß er innerhalb dieser Gemeinschaft einen eigenen und selbständigen Anteil an der Aufgabe dieser Gemeinschaft hat, innerhalb dessen er selbständig mitwirkt in und mit dem Ganzen.

Innerhalb einer Gemeinschaft, die durch die Liebe zusammengehalten wird und nicht durch Druck, Zwang und Angst, besteht die Abhängigkeit der einzelnen Glieder der Gemeinschaft darin, daß jeder sich für den Einfluß des anderen öffnet. Dieser Akt, durch den der eine sich dem Einfluß des anderen öffnet, ist das Vertrauen. Weil die Einwirkung der Glieder der Gemeinschaft aufeinander durch Vertrauen bedingt ist, so ist diese Abhängigkeit zugleich Freiheit. Die Wirkung

der Glieder der Gemeinschaft aufeinander ist nicht ein Zwang, ein Druck, ein Stoß, sondern ein Eingehen ineinander und aufeinander. Jede Verbindung von Menschen ist Gemeinschaft nur in dem Maße, als dieses Verhältnis der Liebe in ihr besteht. Sie wird nicht durch einen Druck, sondern durch einen Zug zusammengehalten.

Die Erweckung dieser Liebe ist der Beitrag, den das Christentum zur Bildung jeder Art von Gemeinschaft leisten will und soll. Er besteht nicht etwa in einer Lehre über die wahre Form der Gemeinschaft. Man kann also nicht sagen, daß die christliche Freiheit demokratisch ist. Denn in der Demokratie ist die eigentliche Gefährdung der Freiheit die Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung. Sie ist der Despotismus der Masse. Niemand hat das klarer ausgesprochen als Mill in seiner Schrift: „Über die Freiheit." Gerade in diesem Freiheitsbegriff liegt eine ausgeprägte Unduldsamkeit gegen jede entschiedene Individualität, also gegen die persönliche Freiheit des einzelnen. Dem gegenüber behält Hegel recht mit seinem Urteil: Die Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinung ist die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft. Aber auch Kants Freiheitsbegriff kommt nicht an die reformatorische Freiheit eines Christenmenschen heran. Seine Freiheitslehre ist mit der christlichen nur insofern verwandt, als auch für Kant die Freiheit Gewissensfreiheit ist, die Selbständigkeit des Gewissens gegenüber dem Urteil der Menschen, das Recht und die Kraft der Vernunft, sich selbst das Gesetz zu geben. Aber weiter reicht die Verwandtschaft nicht. Den Gedanken einer Freiheit vom Gesetz hat Kant nicht gekannt und verstanden. Er konnte in ihr nur eine Verirrung sehen. Es gibt für ihn — in dieser Beziehung ist er mit dem Pharisäismus verwandt — über dem Gesetz keine höhere Sphäre. Eine Gemeinschaft mit Gott, die frei macht vom Gesetz, und zwar nicht nur von Menschensatzungen, sondern vom Gesetz Gottes, ist für ihn ein unerschwinglicher Gedanke, denn er war religiös Aufklärer. Das moralische Gesetz ist der höchste Begriff, der Horizont seiner Religion, denn die Vernunft ist ihre Quelle. Wo es aber nichts gibt, was höher ist als alle Vernunft, da gibt es auch keine Freiheit. Kant und seine philosophischen und theologischen Jünger bis heute haben deshalb auch das Liebesgebot als zusammenfassendes Gesetz nicht anerkennen können, und an dieser Unfähigkeit ist die mit dem Idealismus verschmolzene philosophische und theologische Moral gescheitert. Nach Kant handelt der freie Mensch nur um des Gesetzes

willen; nicht die Liebe zu Gott, wie bei Luther, sondern die Hochachtung vor dem formalen Gesetz ist das Motiv seines Willens.

Aber auch dann, wenn nicht die Vernunft, sondern die Natur die Grenzlinie, der Horizont der religiösen Weltanschauung ist, ist der christliche Freiheitsgedanke unerreichbar. Auch für jede Art von Naturalismus ist eine Freiheit, die in der Liebe besteht, unmöglich. Denn für allen Naturalismus ist erst recht das Gesetz der höchste Begriff, die letzte Macht. Eine Stellung über dem Gesetz gibt es nicht innerhalb der Schranke der Natur. Denn das moralische Gesetz bleibt dann immer eine Verlängerung des Naturgesetzes in die menschliche Gesellschaft hinein. Die Liebe bleibt Eros. Ein Liebesgebot kann es für den Naturalismus so wenig wie für den Idealismus geben. In dieser Schranke kommt man also, wenn man von dem Verhältnis von Gesetz und Freiheit spricht, nicht hinaus über das Wort Goethes: Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben. Wenn Vernunft oder Natur die Grenze der religiösen Weltanschauung bildeten, so konnte es eine Freiheit vom Gesetz nicht geben. Für Aufklärer und Naturalisten hätte die Freiheit vom Gesetz nur in einer Losreißung vom geschichtlichen Gesetz bestehen können, d. h. in einer revolutionären Bewegung. Vor einer solchen wollten sowohl Kant als Goethe das deutsche Volk schützen, und so lange sie das deutsche geistige Leben beherrschten, ist das auch gelungen; das deutsche Volk blieb zunächst von der revolutionären Erschütterung der französischen Revolution und ihres Freiheitsbegriffes verschont. Dieser beruhte auf einem selbstsüchtigen Individualismus.

Mit einer revolutionären Freiheitsbewegung haben aber schon die Apostel und wieder die Reformatoren zu ringen gehabt. Hier wurde die Freiheit zur individuellen Willkür „Alles ist erlaubt."[4]) Die Freiheit beruht nicht auf einer Anerkennung und Erfüllung, sondern auf einer Bestreitung und Beseitigung des Gesetzes. Sie ist religiös antinomistisch und politisch revolutionär. Sie steht nicht über dem Gesetz, sondern richtet sich gegen das Gesetz. Aber diese gewaltsame Beseitigung der kirchlichen Sitte und gesellschaftlichen Ordnung erschien den Aposteln und im Anschluß an sie den Reformatoren als Gefährdung der Freiheit. Denn diese rein negative Freiheit führte zu der Forderung, die herrschende Sitte und das geltende Recht aufzuheben, und in dieser Richtung zu einem despotischen Zwang. Er nahm den Gemeinden das Recht, bei der geschichtlich gewordenen Ordnung zu bleiben. Luther sah deswegen in dieser Bewegung die Absicht, durch gewaltsame

Einführung neuer Sitte und Ordnung ein Gesetz aufzurichten. Diese Freiheit stammte nicht aus der Liebe, sondern aus egoistischer Zügellosigkeit, die der Gemeinde gegenüber zur Vergewaltigung wurde. Luther selbst hielt an der „löblichen, alten Gewohnheit" fest. Er war im Grunde eine konservative Natur und verwarf jede unnötige Neuerung. Die Freiheit eines Christenmenschen ist und bleibt rein innerlich. Für ihn ist das Gesetz, wie für seinen Meister Paulus, gut und gerecht. Es ist als das Gesetz Gottes auch das Gesetz der Vernunft und Natur, das auf seinem Gebiete in Geltung bleibt. Durch die Liebe ist der Christenmensch ein Knecht aller Menschen, und daher ist eine Freiheit, die diese Knechtschaft abwerfen will, eine Lieblosigkeit, eine selbstsüchtige Verleugnung der Dienstpflicht. In der Bereitwilligkeit zum Dienst vereinigt sich Freiheit vom Gesetz und Gehorsam gegen die Forderung des Gesetzes. Ebenso erkennt Paulus in dem Libertinismus innerhalb der Gemeinde Korinths eine hochmütige Verachtung der Liebe. In diesen Zusammenhang gehört das Kapitel 13 über die Liebe. Wenn die Freiheit Liebe ist, so ist sie zugleich Anerkennung des Gesetzes, des Liebesgebotes.

Der rein innerliche Charakter, den die Freiheit im Evangelium Luthers bekam, hat geschichtliche Bedeutung bekommen. Denn zum Gesetz der Natur oder Vernunft gehörte für Luther die Obrigkeit. Ihr hat die Christenheit äußerlich, dem Leibe nach zu gehorchen, innerlich in ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung ist sie frei. Diese Auffassung der Freiheit hat in der deutschen Geschichte nach zwei Seiten hin gewirkt. Soweit die lutherische Reformation das deutsche Volk beeinflußte, verschloß es sich gegen die von Frankreich und England ausgehenden revolutionären Bewegungen. Als das Gesetz der Geschichte gilt die Reformation, d. h. die Aufgabe, neues Recht zu schaffen, welches sich der veränderten geschichtlichen Lage anpaßt, wird anerkannt. Das Recht ist nicht in dem Sinne göttlich, daß es für alle Zeiten gilt. In normaler Weise wird die Aufgabe, neues Recht zu schaffen, dadurch gelöst, daß das neue Recht mit dem alten Recht in Verbindung gesetzt wird, so daß der geschichtliche Zusammenhang nicht zerrissen wird. Diese Entwicklung gilt als die normale Form der geschichtlichen Bewegung. Sie ist unablässig notwendig. Auch die Reformation ist nicht eine einmalige geschichtliche Tatsache, sondern ein Prinzip, und zwar ein solches, das beständig wirken muß. Wird dieses Prinzip in seiner Auswirkung gehemmt, so entsteht die Revolution. Sie ist die un-

vermeidliche Folge gehemmter Evolution. Wenn der bestehende Rechtszustand so festgelegt wird, daß die Reform nicht möglich ist, so schafft sich die gehemmte Bewegung durch die Zerstörung des geltenden Rechtszustandes einen gewaltsamen Ausweg, ohne daß das neugebildete Recht mit dem alten in einen kausalen Zusammenhang gebracht wird. Wenn die revolutionäre Bewegung diesen auflösenden Charakter behält, so wird sie zu einer grenzenlosen, ziellosen Bewegung. Ihr letztes Ziel wird dann die Auflösung aller Regierung, aller Unterordnung, alles Gehorsams. Sie wird anarchistisch. Sie ist dann die der Staatsbildung entgegenlaufende antistaatliche Tendenz. Damit ist das vielleicht nicht bewußte, aber tatsächliche Ziel der Revolution der staatslose, angebliche Urzustand. Sie ist schrankenloser Individualismus, Aufhebung der Gemeinschaft und des Gehorsams. Sie endigt mit der Auflösung der Familie. Darin zeigt es sich, daß ihr eine antiethische Tendenz zugrunde liegt als ihr tiefstes Motiv und ihr letztes Ziel. Sie richtet sich gegen die Unterordnung und damit gegen die Ordnung, gegen die Liebe und damit gegen die Gemeinschaft. Sie ist in ihrem letzten Ziele antisozial. Das ist nur möglich auf Grund von Verleugnung der Unterordnung unter Gott. Als vollendete Tendenz ist die Revolution antireligiös.

Gleichwohl haben sich die revolutionären Bewegungen schon im apostolischen Zeitalter und wieder in der Reformation mit dem christlichen Freiheitsbegriff begründet. Wenn diese Tendenzen in Deutschland durch das Luthertum verdrängt wurden, so hat doch die Verbindung innerer Freiheit mit äußerem Gehorsam das Interesse an der Freiheit vom Staate verstärkt; die innere Freiheit der persönlichen Entwicklung des Individuums darf durch den Staat nicht gestört werden. Die Ethik wird individualistisch. Ihr Ziel ist die Ausbildung der Persönlichkeit zu einem harmonischen Ganzen. „Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung", sagt Wilhelm von Humboldt in seiner Jugendschrift: „Ideen zu dem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen". Denn die Aufgabe des Staates ist es, diese freie Entfaltung der Persönlichkeit zu schützen. Der Mensch ist dann am freiesten, wenn der Staat das Mindeste leistet. Das ist der sogenannte liberale Staatsbegriff, der in England besonderen Beifall fand. Aber auch im deutschen Volke hat dieser Freiheitsbegriff den Individualismus gestärkt und das trotzige Pochen auf das unendliche Recht der Persönlichkeit zu einem Charakterzug des

deutschen Volkes gemacht. Noch Nietzsche und sein Gesinnungsgenosse Jakob Burckhardt vertraten den Grundsatz: „So wenig Staat als möglich.“ Man darf nicht übersehen, daß diese Tendenz dem Willen zur Macht als sein Gegenstück entsprach. Der selbstsüchtige Individualismus, der die ästhetische Ausbildung der individuellen Persönlichkeit zu einem harmonischen Ganzen als höchste Aufgabe des Menschen ansah, war ein Erbe der antiken Ethik. Ihm wurde das Gleichgewicht gehalten durch den antiken Staatsgedanken, der dem einzelnen in seinem Anteil am Staat den höchsten Inhalt seines Lebens gab. Dieser Gegenpol der antiken Ethik meldete sich denn auch sofort in der idealistischen Ethik. Fichte und Hegel vertraten die antike Staatsidee, für die es keine Freiheit vom Staate gab. Hegel setzte dem liberalen Staatsbegriff die Sätze entgegen, daß „erst im Staate die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt“. — „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit.“ Auch für Hegel galt das Wort Goethes: Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben — aber er denkt nicht wie Goethe an das Naturgesetz, sondern an das Gesetz der Geschichte, das Staatsgesetz. Aber selbst bei Treitschke meldete sich der Gegensatz gegen diese Überspannung des Staatsbegriffs. Nach ihm soll aus der protestantischen inneren Freiheit des Gewissens, also aus dem reformatorischen Freiheitsbegriff und nicht aus dem der französischen Revolution, das Bedürfnis nach politischer Freiheit im deutschen Volke entstanden sein. Das Interesse an der Macht des Staates steht zu dem an der Freiheit der Persönlichkeit in einem Gegensatz, durch den beide einander beschränken. Bei dieser Auffassung aber bleibt der Freiheitsbegriff negativ.

Aber wenn die Freiheit vom Gesetz nicht nur darin besteht, daß das Gewissen durch das Gesetz nicht gestört wird, sondern in der Ermächtigung, neues Recht zu schaffen, neues Gesetz zu geben, neue Sitte zu schaffen, so gilt dies darum, weil mit dem Glauben auch die Liebe Freiheit vom Gesetz ist. Sie ist schöpferisch, und jede schöpferische Tat zerstört nicht, erhält auch nicht nur, sondern führt fort. Die politische Freiheit kann deshalb auch nicht nur darin bestehen, daß wir in unserem inneren und privaten Leben vom Staate unbehelligt bleiben, sondern darin, daß niemand ein nur passives Mitglied der Gemeinschaft bleibt, das regiert und versorgt wird, sondern darin, daß jeder an seiner Stelle in einem ihm gegebenen Wirkungskreise, einem Beruf mitwirkt am Aufbau der Gemeinschaft mit eigenem Willen, persönlicher Verant-

wortung und selbständiger Initiative. Diese Freiheit bewegt sich in der Bahn des Gesetzes und setzt dessen Geltung durch eigene Tat im eigenen Wirkungskreise durch. Es ist die Freiheit des einzelnen, die er doch nur in einer Gemeinschaft und für sie hat, es ist die Freiheit des Dienstes, die Freiheit, die in der Liebe besteht.

Zwölftes Kapitel.

Liebe und Freude.

Liebe ist Freude. Ihr Grund, der Glaube, und ihr Ziel, die Hoffnung, sind Freude. Weil Glaube, Liebe und Hoffnung, diese drei, Freude sind, so ist Freude die Grundstimmung des Christentums. Das Evangelium ist eine Botschaft der Freude. Das Wesen der Liebe ist Freude an dem, den man liebt. Weil sie ein freier Gehorsam mit eigenem Willen ist, so ist sie Freude. Nur der, der liebt, gehorcht gerne. Die Liebe ist eine Freude an der Gemeinschaft, die sie stiftet, also an dem, was der Mensch durch die Liebe empfängt, und sie ist eine Freude an der Tat, zu der sie treibt, also an dem, was sie gibt. Nehmen und Geben ist Freude. Weil die Liebe in ihrem innersten Kern Liebe zu Gott ist, so kann sie Freude sein. Gott ist die Liebe.[1]) Darum ist er Licht, und in ihm ist keine Finsternis.[2]) Er erweckt deswegen eine Liebe, in der die Furcht überwunden ist,[3]) und die deshalb nichts ist als Freude. Ist das Verhältnis zu Gott Liebe geworden, dann ist es auch Freude. Nur eine solche Liebe, die Liebe zu Gott ist oder die aus der Liebe zu Gott ist, ist Freude. Eine andere Liebe hat die Gewähr, Freude zu sein, nicht in sich. Denn die Stimmung, die mit der Liebe verbunden ist, ist wie alle Wirkungen, die von ihr ausgehen, abhängig von dem, dem die Liebe gilt. Nicht in sich selber ist Liebe Freude, sondern sie wird es durch ihr Ziel, ebenso wie alle Wirkungen des Glaubens nicht von ihm ausgehen, sondern von dem, dem man glaubt. In der Freude, mit der die Liebe die Gemeinde erfüllt, spiegelt sich die Herrlichkeit Gottes wider, um derentwillen Gott geliebt wird. Von dieser Freude spricht das Wort des Apostels, daß sich in uns allen des Herren Herrlichkeit spiegelt mit aufgedecktem Angesicht.[4]) Jede Erfahrung der Liebe Gottes erweckt Dankbarkeit und darum Freude.

Die Freude vollendet sich in der Fähigkeit, Gott zu dienen. Die Freude, die mit der Liebe verbunden ist, ist, wie die Liebe selbst, nicht eine aus dem Menschen entstehende Empfindung, sondern eine aus Gott entspringende; sie stammt, um die biblischen Ausdrücke zu gebrauchen, nicht aus dem Fleische, sondern aus dem Geist. Sie ist nicht eine Freude über die Welt, sondern eine Freude über die Liebe Gottes und nur insofern über die Welt, als diese eine Schöpfung Gottes ist, eine Freude über den Schöpfer; sie ist eine Freude über das, was im Himmel ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nur Hoffnung ist, denn das Reich Gottes ist nicht nur Zukunft, sondern Gegenwart, und darum ist schon der Glaube Freude über das, was der Christ hat, und nicht nur über das, was er erwartet. Dieser Besitz ist ein gegenwärtiger, weil er kein sachlicher ist, sondern ein persönlicher. Der Schatz, den die Gemeinde im Himmel hat, ist die gegenwärtige Liebe Gottes.

Weil die Liebe Liebe zu Gott ist, so ist die Freude vollkommene Freude. Das soll nicht heißen, daß in der Christenheit nichts ist als nur Freude. So wenig das Bekenntnis, daß die Gemeinde die ganze Wahrheit hat, sagt, daß sie allwissend oder unfehlbar ist, so wenig der Glaube, daß sie die Sünde überwunden hat, bedeutet, daß sie sündlos ist, so wenig soll die Verheißung vollkommener Freude in Aussicht stellen, daß nichts in ihr ist als nur Freude. Sie hat nicht nur Freude, nicht lauter Freude, aber die Freude, die sie hat, ist vollkommen. Neben der vollkommenen Freude sind in ihr alle Empfindungen, die ihre Erlebnisse in ihr erwecken: Schmerz, Sorge, Angst, alle Gefühle, die aus der Welt entstehen. Aber die Freude, die aus Gottes Liebe stammt, wird dadurch nicht aufgehoben, auch nicht eingeschränkt. Die Empfindungen vermischen sich nicht, so daß die eine die andere dämpft, sie verbinden sich miteinander, aber so, daß jede in ihrem Kreise bleibt. Aus dem Licht, das von oben kommt, und der Finsternis der Welt entsteht in der Gemeinde nicht eine Dämmerung, vielmehr ist der Blick nach oben hin vollkommen klar: Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis, aber dieses Licht vertreibt die Finsternis nicht und wird von der Finsternis nicht vertrieben; vielmehr wie ganze Wahrheit mitten im Irrtum und der Lüge der Welt innerhalb der Gemeinde in demselben Bewußtsein nebeneinander steht, wie in aller Sünde ganze Liebe ist, wo Glaube ist, so scheint auch das Licht der Freude in der Finsternis, ohne sie zu vertreiben oder sich von ihr vertreiben zu lassen, wie ein Stern am Himmel durch die umgebende Finsternis nicht verdunkelt

wird. Die Stimmung der Christenheit ist deswegen eine coincidentia oppositorum.

Wenn aus der Liebe vollkommene Freude folgt, so gilt dies nur von der Liebe zu Gott. Aber soweit sie Nächstenliebe ist, folgt aus ihr auch Leid, Schmerz, Sorge, Angst und Not, die dem erspart bleiben, der nur ein Leben für sich selbst führt. Da Liebe Gemeinschaft ist, so ist sie auch Teilnahme an dem Leid der anderen. Sie ist Mitfreude, und dadurch überwindet sie den Neid, und sie ist Mitleid, und damit überwindet sie das selbstsüchtige Gefühl von Befriedigung, in dem uns der Anblick des fremden Leides unser eigenes Glück durch den Abstand zum Bewußtsein bringt. Mitleid ist nicht nur eine passive Empfindung beim Anblick fremden Leides, sondern ein Akt des Willens, ein Mittragen des Leides. Durch die Bereitwilligkeit, mit dem Nächsten zu leiden, unterscheidet sich die echte Liebe von allem selbstsüchtigen Glücksverlangen. Darum folgt gerade aus der Liebe auch Leid, und dieses unvermeidliche Leid der Liebe ist einer der Gründe, die uns hindert, die Liebespflicht anzuerkennen, und die uns die Gemeinschaft meiden läßt. Ein Leben ohne Liebe und Gemeinschaft ist ungestört und bequem, auch wenn es dadurch leer wird.

Wenn Liebe Freude ist, so heißt das also nicht, daß sie nur Lust ist. Was nur Lust ist, ist oberflächlich. Liebe aber, wenn und weil sie aus der Liebe zu Gott entsteht, ist immer tief und darum nicht leichtfertig, sondern ernst, nicht leidenschaftlich, sondern still. Der Zug von Leidenschaft, der sich mit der Liebe verbindet, stammt aus der natürlichen Grundlage der Liebe und wird darum in der vollkommenen Liebe aufgelöst. Echte Liebe ist eine Befreiung von aller Leidenschaft. Denn Leidenschaft und Eifersucht sind selbstsüchtig und darum für ihre Opfer keine Wohltat. Die Freude, die aus der Liebe kommt, ist rein und frei, und eben durch diese Freiheit tatkräftig. Sie ist aus einem naturhaften Trieb zu einem Willen geworden.

Die Freude, die aus der Liebe folgt, ist dauernd. Freuet euch allezeit.[5]) Vollkommene Freude ist bleibende Freude. Käme sie aus der Welt, so wäre sie unvermeidlichen Schwankungen unterworfen, die der wechselnden Lebenserfahrung entsprechen. Weil sie aber weder von außen noch von innen, weder aus der Welt noch aus dem Menschen selbst folgt, sondern aus Gott, so ist sie dauernd. Diese Dauer ist die Form, in der die Ewigkeit sich in der Zeit offenbart. Sie besteht neben dem Leid, das aus der Welt folgt, weiter und wird zu einer Freude in

der Hoffnung. Aber diese Hoffnung macht auch den Druck der Gegenwart erträglich. Denn sie steht nicht nur als Zukunft vor dem Menschen, sondern als Ewigkeit über ihm. Denn der Druck der Gegenwart wird nicht durch den Blick auf eine Zukunft erleichtert, die noch gar nicht Wirklichkeit ist, sondern nur durch den Glauben an eine Ewigkeit, die Gegenwart ist. Nur die Gegenwart ist Wirklichkeit und also wirksam. Die Dauer der Freude zeigt sich nicht darin, daß sie immer mit gleicher Stärke in das Bewußtsein einstrahlt, sondern darin, daß sie sich immer wiederherstellt. Dies ist deswegen möglich, weil die Freude nicht der individuelle Besitz des einzelnen ist, den er für sich und in sich genießt, sondern der Besitz einer Gemeinschaft, in der und durch die die Freude sich immer wiederherstellt.

Die Gemeinschaft, die die dauernde Freude hat, hilft dem einzelnen, der ihr Glied ist, die Störungen und Schwankungen zu überwinden. Denn die Freude besteht darin, daß man Freude macht, weil sie in der Liebe besteht. Dadurch werden die individuellen Schwankungen überwunden. Wer Freude macht, erlebt Freude: Geben ist seliger als Nehmen.[6]) Darum sind die hilfsbedürftigen Glieder der Gemeinschaft für den Zusammenhalt des Ganzen unentbehrlich. Die Gemeinsamkeit der Hilfeleistung verbindet die Gemeinschaft. Auch die kranken Glieder sind deshalb für die Gemeinschaft unentbehrlich, und jede Verachtung der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit rächt sich nicht nur an den kranken, sondern erst recht an den gesunden Gliedern der Gemeinschaft. Darum sind auch diejenigen Glieder der Gemeinschaft, die völlig von Hilfe und Pflege abhängig sind, keine bloße Belastung, sondern unentbehrliche Teile des Ganzen. Denn sie bieten die Nötigung zu einer Hilfeleistung, ohne die die Freude nicht aufkommen kann. Wenn ein solches Liebeswerk plötzlich unmöglich wird, so kann das ganze Leben leer und wertlos erscheinen. Umgekehrt: die Empfindung eines leeren, freudlosen, wertlosen Lebens ist nur zu überwinden durch Hilfeleistung an einem von Hilfe vollständig abhängigen Menschen. Die Vergiftung unserer Kultur durch den Pessimismus hängt mit der Weichlichkeit zusammen, die unfähig ist, die tätige Teilnahme an menschlichem Leid zu ertragen. Dabei bedarf ein der Barmherzigkeit gewidmetes Leben der Teilnahme der Gemeinschaft und der Liebe in besonderem Maße. Wer viel Liebe leisten soll, muß viel Liebe empfangen. Das Leid der Welt dient deshalb nicht nur als Glaubensmotiv, sondern auch als Erhaltung der Liebe, aus der alle Gemeinschaft allein entsteht.

Durch die Liebe ist deshalb die wichtige Aufgabe gelöst, die Empfindung zu regeln. Diese ethische Aufgabe ist darum schwer zu lösen, weil die Empfindung der unwillkürliche Reflex der Triebe ist. In der Empfindung verhalten wir uns passiv. Sie kann und darf deshalb nicht willkürlich erzeugt oder künstlich gemacht werden. Dazu kommt, daß Empfindungen niemals nur individuell sind, sie beherrschen die Gemeinschaft und sind schon darum schwer zu fassen und zu regeln, weil sie durch ihren sozialen Charakter besonders mächtig sind. Sie wirken als starke Motive, deren Beherrschung ein wichtiges ethisches Problem ist. Die Empfindung kann gerade durch die Versuche, sie zu beeinflussen, verbildet werden. Sie wird auch, wenn sie abnorm ist, nicht dadurch geheilt, daß sie verdrängt wird. Die Empfindungen verbinden sich miteinander nach dem Gesetz der Polarität. Sie halten sich gegenseitig das Gleichgewicht. Je stärker die Lust, desto stärker der darauf folgende Überdruß. Das Gleichgewicht stellt sich dadurch her, daß die eine Empfindung der entgegengesetzten an Stärke entspricht. Dabei braucht der Wechsel kein Pendeln in der Zeit zu sein, sondern entgegengesetzte Empfindungen stehen nebeneinander gleichzeitig; mit der höchsten Lust kann sich die Angst des bösen Gewissens unmittelbar verbinden, sodaß das eine das andere hervorruft. Sie sind ursächlich miteinander verbunden. Eine wirkliche, innere Einheit und ein feststehendes Gleichgewicht stellt sich nur dadurch her, daß eine Empfindung die beherrschende ist. Welche diese Macht hat, das hängt aber nicht von der äußeren Lage ab, in schwerster Not kann eine Gemeinschaft durch eine ruhige Stimmung im Gleichgewicht gehalten werden, wie umgekehrt die Zeiten des herrschenden Pessimismus nicht die Zeiten der Not, sondern des äußeren, sinnlichen Wohlbehagens waren. Die beherrschende Stimmung hat immer religiöse Gründe. Soweit das Gesetz in der Religion herrscht, ist die Stimmung ernst, und zwar ist es der Ernst der Pflicht und der Schuld. Ist die Religiosität beherrscht durch die Natur, so wechseln Lust und Schmerz, wobei Lust nicht eine unreine, aber eine rein natürliche Empfindung bezeichnet. Diese Stimmungen wechseln, aber keine kann die beherrschende werden. Soweit das gesellschaftliche Zusammenleben die Religiosität beherrscht, also die Arbeit und der Erwerb den Inhalt des Lebens bestimmen, wechselt die Stimmung zwischen Sorge und Ruhe. Soweit der Kampf das Leben erfüllt, lösen sich Angst und Übermut ab. Eine gleichmäßig herrschende Stimmung kann weder aus dem Leben in und mit der

Natur, noch aus den Erlebnissen der Gesellschaft und der Geschichte entstehen.

Der Versuch, einen Ausgleich der Stimmungen zu finden, der aus dem Griechentum stammt, gehört zu den Traditionen der Antike, die in der Ethik zu einer Macht geworden sind. In der ausgehenden Antike, nicht nur in der Stoa, sondern auch bei den Epikuräern und Skeptikern soll die Stimmung im Gleichgewicht gehalten werden durch die Ataraxia, die Unerschütterlichkeit dem äußeren Weltlauf gegenüber. Diese Apathie ist die Freiheit von den Affekten, die schmerzlose, wunschlose Ruhe, der Seelenfrieden, der alles vermeidet, was innerlich erregen kann. Damit ist kein Verzicht auf Lust gemeint, sondern der höchstmögliche Genuß, der sich mit der inneren Ruhe noch vereinigen läßt, dadurch, daß die dauernde Befriedigung der momentanen Lust vorgezogen wird. Die Skeptiker enthalten sich, um sich diese Stimmung zu bewahren, möglichst des Urteilens, das doch unsicher bleibt, und damit auch des Handelns, das doch mißlingen kann. Die Empfindung darf weder laute Lust noch tiefes Leid sein; indem man sich das eine versagt, erspart man sich das andere. Die Aufgabe ist die Abstumpfung der Empfindung, die Mäßigung, durch die der Grieche sein von Natur leidenschaftliches Temperament zügelt. Aber die persönliche Haltung, die dadurch vielleicht erreicht wird, ist auch völlig egoistisch. Auch die Liebe zu Weib und Kind darf nicht soweit gehen, daß ihr Verlust die Ruhe des Gemütes stört. „Du liebst einen Menschen. Stirbt er, so wird es dich nicht erschüttern.“[7]) Ähnlich ist das Erlöschen des Willens, durch das der Buddhist sich von dem Sturm der Empfindungen befreien will.

Von dieser Mystik unterscheidet sich die christliche Mystik. Denn die mystische Gelassenheit ist nicht dasselbe wie die stoische Ataraxia. Sie ist eine besondere Form der christlichen Freiheit. Sie besteht nicht in der inneren Loslösung, sondern in der inneren Befreiung von allem, was der Mensch hat und wünscht. Aber diese Freiheit ist nicht eine Abtötung der Empfindungen, so daß der Mensch sie nicht mehr hat, sondern so, daß er sie hat, aber innerlich über ihnen steht, sie beherrscht und nicht von ihnen beherrscht wird, während die Stoiker die Empfindung dämpfen oder ausrotten. Oft stellt man Paulus, weil er einzelne Worte mit der Stoa gemeinsam hat, neben die Stoiker, und doch ist die kraftvolle, natürliche Empfindung, die sich bei ihm mit dem Glauben, der Liebe, der Hoffnung verbindet, etwas ganz anderes als die stoische

Unerschütterlichkeit. Seine Selbstbeherrschung beruht nicht auf der Ausrottung irgendeiner natürlichen Empfindung, sondern darauf, daß sie überboten wird durch die Freude des Glaubens. Schmerz, Furcht bis zur Angst, Kummer bis zu Tränen, deren er sich nicht schämt, Liebe, Zorn, der sich kraftvoll ausspricht, stehen in einer lebendigen Vereinigung der Gegensätze unmittelbar nebeneinander. Bange sein und doch nicht verzagen, ratlos, aber nicht verzweifelt sein — auswendig Streit, inwendig Furcht[8]) und doch allezeit Freude und Mut, das erfährt er wie sein Herr nach der Darstellung des Johannes: In der Welt Angst, aber dabei Mut — „denn ich habe die Welt überwunden".[9]) Im Römerbrief folgt dem Ausdruck unerschütterlicher Gewißheit der Liebe Gottes unmittelbar der Ausdruck großer Trauer und unablässigen Schmerzes über das Geschick seines Volkes.[10]) Die Kraft, diese gewaltige Spannung aushalten zu können, ohne aus dem inneren Gleichgewicht zu kommen, ist etwas Wunderbares, womit sich die stoische Gelassenheit nicht vergleichen läßt. Eine Mischung von beidem zeigt die Gelassenheit der Mystiker, aber ihr Kern ist doch die Freiheit „zu haben als hätte man nicht", „daß die Seele nicht zerrinne in den Bildern dieser Welt",[11]) die Freiheit von der Unruhe des Begehrens, der Lust, der Hast, der Gier der Natur, die Befreiung nicht nur vom irdischen Leid, sondern auch von dem krampfhaften Hängen an der irdischen Freude, und zwar nicht nur von der unreinen, sondern auch von der natürlichen und berechtigten. Die Freude im Neuen Testament ist nicht nur eine stille Heiterkeit wie bei den Mystikern, sondern schon in den Worten Jesu Jubel. Sie begleitet das gelingende Gebet und das gelingende Werk. Sie verbindet sich mit der Verfolgung so, daß sie nicht nur trotz der Not, sondern um ihretwillen da ist, ursächlich aus ihr entsteht.[12]) Wenn man von einem urchristlichen Enthusiasmus redet, so hätte man am ersten ein Recht dazu bei solchen Worten wie Röm. 5, 3 ff: Wir rühmen uns der Trübsal, oder im Jakobusbrief, dem Gegenpol des Römerbriefes, der ihm darin völlig entspricht: Haltet es für lauter Freude, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallt.[13]) Dabei hängt diese Freude nicht vom Erfolg der Arbeit ab; der Jubel Jesu, der Preis Gottes über das, was der Vater ihm gegeben hat, folgt der Klage über die äußere Erfolglosigkeit seines Wirkens in den Städten Galiläas unmittelbar und absichtlich. Denn das Gelingen der Liebe besteht nicht in dem äußeren Erfolg. Auch Paulus sagt in dieser Beziehung nie mehr, als daß er nicht umsonst gearbeitet habe, und er

verheißt auch der Gemeinde nicht mehr.[14]) Aber seiner inneren Art nach ist das Werk der Liebe Vollkommenheit.

Durch diese Freude, die aus der Liebe stammt, ist die Christenheit von Anfang an vom Eudämonismus geschieden. Dieser ist ein Zug, der theoretisch nach allen Seiten hin durchdacht und begründet aus dem Griechentum in die christliche Ethik eingedrungen ist. Die griechische Ethik ist mit einer gewissen Selbstverständlichkeit eudämonistisch. Dieses Glücksverlangen entspricht als Gegenstück dem Pessimismus, der den Griechen von Natur oder durch ihre Geschichte aufgeprägt ist. Glück ist das höchste Gut in der Krone der antiken Ethik. In der Nikomachischen Ethik des Aristoteles heißt es am Anfang: Was das höchste Gut ist, darin stimmen die Masse und die edlen Menschen überein: es ist die Glückseligkeit (Kap. 2). Ebenso beginnt die Politik mit der als selbstverständlich geltenden Feststellung: Um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles (Kap. 1). Das ethische Ideal ist der Weise, der durch Weisheit Tugend und durch Tugend Glück erreicht. Das Glück kann in physischem oder geistigem Genuß bestehen; die Lebenskunst besteht darin, den dauernden und vertieften Genuß dem Genuß des Augenblicks vorzuziehen, dem die Unlust folgt. Der höchste von hier aus mögliche Standpunkt besteht darin, daß sich mit der Selbstzucht das Gefühl der inneren Befriedigung verbindet. Aber auch bei dieser Verinnerlichung und Veredelung des Eudämonismus bleibt er doch egoistisch.

Dieser Egoismus wird auch dann nicht überwunden, wenn er sozial wird. Das geschieht in der antiken Ethik schon durch die Unterordnung des einzelnen unter den Staat. Aber überwunden wird damit der Eudämonismus auch in seiner egoistischen Form nicht. Der Egoismus wird erweitert, aber nicht überwunden. Das Prinzip des Sozialeudämonismus, der „größtmöglichen Wohlfahrt der größtmöglichen Anzahl von Menschen", ist widerspruchsvoll. Soll die Wohlfahrt möglichst groß sein, so umfaßt sie nur eine kleine Anzahl von Menschen, soll sie eine möglichst große Anzahl umfassen, so muß sie auf ein Mindestmaß herabgesetzt werden. Es sind das zwei in entgegengesetzter Richtung liegende Ziele, die sich nicht gleichzeitig verfolgen lassen. Der soziale Eudämonismus läuft immer auf eine schwer zu findende Vermittlung hinaus. Die möglichst große Wohlfahrt ist überhaupt kein klares Ziel. In der unbestimmten Angabe liegt die Unklarheit. Die Ethik muß ein klares und erreichbares Ziel stecken. Glück und

Unglück lassen sich nicht nach der Masse miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen. Das Übergewicht wird nicht durch die Masse bestimmt. Ein äußerlich angesehen geringes Glück kann alles Leid überwiegen und es erträglich machen — umgekehrt, ein einziges Unglück kann alles Glück vernichten. Das gilt besonders von innerem Glück oder Unglück. Das Glück läßt sich nicht mit der Elle messen und nicht mit der Waage wiegen. Ebenso falsch ist das Majoritätsprinzip in der Ethik. Hier wird die Menschheit als eine Summe von einzelnen angesehen, nicht als ein Ganzes. Die Ethik ist also doch individualistisch. Bei aller scheinbaren Humanität ist diese Ethik hart, weil sie auch nicht einmal der Absicht nach das Volksganze umfaßt; möglichst viele können immer noch sehr wenige sein, wie in dem Eudämonismus von Leibniz das geringste Maß von Übeln noch sehr hoch ist. Um so härter sind die getroffen, die ausgeschlossen sind. Das höchste Gut muß etwas Universales sein. Es kann also nicht eine möglichst hohe Summe von Wohlfahrt sein, sondern nur ein Werk, an dem mitzuwirken die ganze Menschheit berufen ist.

Die Folge des Eudämonismus ist dann immer die Einsicht, daß das soziale und individuelle Glück im Vergleich zur Masse des Leides und der Not gering ist, und damit die Erkenntnis, daß die Welt nicht auf Glück angelegt ist. Damit ist der Pessimismus angebahnt, wie er denn immer das Ende des Eudämonismus war. Der Rückschlag gegen den Eudämonismus ist der völlige Verzicht auf Glück bei Kant. Er gehört zur Autonomie, weil der Wille nicht frei, sondern von der Natur abhängig ist, wenn er durch das Verlangen nach Glück getrieben wird. Neigung und Pflicht, Liebe und Gehorsam sind Gegensätze, die sich ausschließen. Der Trieb zum Guten soll nur in der Ehrfurcht vor dem ganz formalen sittlichen Gesetz liegen. Dieser Grundsatz, alle Liebe aus der Ethik auszuschließen, ist die Folge des Dualismus von Natur und Geist. Eine völlige Überwindung des Eudämonismus gelingt aber doch nicht, vielmehr wird er aus der Ethik in die Religion hinein verschoben, denn der Grund des Glaubens an ein ewiges Leben oder vielmehr an die Unsterblichkeit ist die Forderung eines Ausgleichs von Tugend und Glück. Damit ist das Glück etwas rein Jenseitiges und Künftiges. Diese Härte gilt immer noch vielen Theologen als christlicher Gegensatz gegen die Ethik des Glücksverlangens.

Allerdings fehlt im Evangelium der Begriff des Glücks. Aber die Predigt Jesu beginnt mit den Seligpreisungen.[15]) Das Wort Seligkeit,

das im Neuen Testament so häufig ist, bezeichnet schon im Griechentum ein religiöses Gut. Vollends im Neuen Testament ist es eine in Gott begründete religiöse Freude. Sie ist aber nicht rein jenseitig und künftig, sondern Gegenwart, wie das Reich Gottes Gegenwart ist. Aber auch das Verlangen nach Seligkeit kann zu einem religiösen Eudämonismus werden, der durch seine religiöse Begründung nur vertieft und verfestigt wird. Überwunden ist er noch nicht dadurch, daß er religiös wird, sondern erst dadurch, daß die Freude sich mit der Liebe verbindet und damit nicht individualistisch und selbstsüchtig bleibt, sondern in der Liebe selber liegt, in einer Liebe, für die die Regel gilt, daß Geben seliger ist als Nehmen. Die Freude liegt nicht in dem Lohn, der der Tat erst jenseits und zukünftig folgt, sondern in der Tat selbst. „Selig in seinem Tun" lautet die Formel des Jakobusbriefes.[16]) Wie jeder natürliche Wille nur dadurch geheiligt wird, daß er zunächst vollständig in der Ergebung in den Willen Gottes untergeht, so auch das Verlangen nach Glück. Auch dieses wird nicht dadurch überwunden, daß es auf ein bescheidenes Maß eingeschränkt wird. Diese Resignation entspricht der Skepsis auf dem Gebiete der Erkenntnis und zugleich dem Relativismus der Ethik, dem Verzicht auf alle Vollkommenheit. Dann erscheint der Verzicht auf wirkliche Freude als Weisheit, die sich aus der Lebenserfahrung ergibt — eine gelähmte Empfindung, eine gedämpfte Stimmung. Dann gilt das Wort Epiktets: „Was einmal über das Maß hinaus ist, hat keine Grenze mehr."[17]) An die Stelle des Ganzen tritt das Grenzenlose.

Dagegen Liebe ist Freude und damit nicht nur Befreiung vom Eudämonismus, sondern auch Befriedigung des Verlangens nach Freude. Der Glaube, die Liebe, die Hoffnung selbst sind Freude, die Tat ist Seligkeit, aber auch das Leid, weil es Liebe ist. Es wird damit dem Menschen auch kein Verzicht auf irdisches Glück auferlegt. Denn der Gott, den zu lieben Freude ist, ist ja der Schöpfer der Natur. Darum muß der, der zuerst nach dem Reiche Gottes strebt, nicht auf irdische Gaben und Freuden verzichten; sie werden hinzugegeben werden.[18]) Den Jüngern, die ihn fragen: Was wird uns dafür, daß wir um deinetwillen alles verlassen haben, antwortet Jesus nicht nur mit der Verheißung ewigen, sondern irdischen Lohnes, durch den ihnen reichlich vergolten wird, was sie geopfert haben.[19]) Er bekämpft deswegen so gut wie Paulus wohl den Verdienstbegriff, aber nicht den Lohngedanken, den auch nicht Luther, sondern erst der Rigorismus

Kants aus der Theologie verbannt hat. Liebe ist nicht ein Verdienst, durch welches Lohn erworben wird, sie selbst ist der Lohn. Damit vollendet das Evangelium in diesem wie in jedem anderen Stück die Schöpfungsordnung. Denn die Freude an der Liebe ist natürlich und ein Stück des Ebenbildes Gottes. Das Reich Gottes, in dem alle Freude ist, ist nicht nur ein Gegenstand des Verlangens, sondern ein Feld der Tätigkeit, die zugleich Opfer und Freude ist.

Anmerkungen

(Bei den Synoptikern sind die Parallelstellen nicht mit angegeben)

Einleitung.

1) Röm. 5, 5. 2) 1. Joh. 2, 7. 3) Gal. 4, 9; 1. Kor. 13, 12. 4) 1. Kor. 8, 3. 5) Joh. 3, 35; 5, 20; 14, 31. Vgl. auch mein Buch: „Die Liebe im Neuen Testament" 1905. S. 137ff. 6) Matth. 11, 27.

I. Hauptteil: Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Die Anlage zur Liebe. S. 3—21.

1) Für das Folgende vgl. mein Buch: „Schöpfung und Offenbarung" (abgekürzt: Sch. u. Off.) S. 53ff. 2) Mit dem Satz, daß eine geordnete Liebe mit Selbstliebe anfängt, wie einige Väter sagen und aus der Form des Liebesgebotes schließen, hat Luther sich auseinandergesetzt. Aber nicht Selbstliebe wird geboten, sondern nur Nächstenliebe, denn die Selbstliebe ist selbstverständlich. Das Gebot ist zu verstehen nach Matth. 7, 12. Die Selbstliebe wird nicht geboten, sondern zum Maßstab der Nächstenliebe gemacht. Jeder soll sein Selbst vergessen und den Nächsten lieben. Dagegen durch die scholastische Lehre wird die Selbstsucht nur genährt. 3) Holl, Luther 210f. 4) Hiob 3, 3; Jer. 20, 14. vgl. Sirach 23, 19. 5) Sch. u. Off. S. 95ff. 6) Nicolai Hartmann, Ethik 1926, S. 416. 7) Augustin: Wille ist Liebe. 8) Sch. u. Off. S. 85ff. 9) a. a. O. S. 125ff. 341ff. 10) Röm. 8, 32. 11) Psalm 73, 25. 12) Luk. 22, 42. 13) Vgl. mein Buch: „Die Liebe im Neuen Testament", S. 275. 14) 1. Kor. 13, 12. 15) 1. Kor. 13, 12. 16) „Ist Gott für mich." Gesangbuch für Brandenburg und Pommern. 150, 3. 17) 2. Kor. 7, 10. 18) 1. Joh. 3, 20. 19) 1. Mos. 4, 13.

Zweites Kapitel.

Die Entstehung der Liebe aus dem Glauben. S. 22—30.

1) Röm. 5, 5. 2) Gal. 5, 6. 3) Sch. u. Off. S. 115ff. 125ff. 4) Mark. 12, 30. 5) Matth. 19, 16ff.

Drittes Kapitel.

Liebe als Gebot. S. 30—41.

1) Vgl. Matth. 7, 12. 2) 2. Kor. 5, 20. 3) Vgl. mein Buch: Die Johanneische Christologie, 2. Aufl. 1916, S. 94ff. 4) Vgl. Röm. 6, 18. 5) Röm. 6, 8; Kol. 3, 3. 6) Röm. 6, 4; Kol. 2, 12. 7) Kol. 2, 12; 3, 1. 8) Röm. 6, 11. 9) Röm. 6, 6. 10) Röm. 6, 2. 11) 1. Joh. 3, 9; 3, 6; 5, 18. 12) Joh. 16, 33. 13) Joh. 8, 46. 14) 1. Joh. 3, 18. 15) 1. Joh. 2, 8. 16) Eph. 5, 1f. 17) Matth. 5, 45; vgl. 1. Mos. 8, 21f. 18) 1. Mos. 3, 5. 19) Phil. 2, 5.

Viertes Kapitel.

Die Liebe zu Gott. S. 41—71.

1) 1. Joh. 4, 20. 2) 1. Petr. 1, 8. 3) Psalm 34, 9; vgl. 1. Petr. 2, 3. 4) 1. Joh. 1, 1; vgl. Joh. 20, 24ff.; Luk. 24, 39. 5) Augustin. Confessiones 10, 6. 7. 6) a. a. O. 4, 12. 7) vgl. 1. Joh. 4, 18. 8) 1. Joh. 1, 5. 9) 1. Joh. 4, 16. 10) 1. Joh. 3, 20. 11) 1. Kor. 8, 3; vgl. Gal. 4, 9. 12) 1. Kor. 4, 7. 13) vgl. 1. Kor. 9, 16ff. 14) „Gott ist gegenwärtig" Gesangbuch 123, 6. 15) Apg. 17, 28. 16) Röm. 5, 5. 17) 1. Kor. 3, 16. 18) Joh. 10, 30. 19) Joh. 17, 11. 20) Georg Dehio. Geschichte der deutschen Kunst, III. Bd., 1926, S. 278. 21) a. a. O. S. 278. 22) a. a. O. S. 283. 23) „Die güldne Sonne", Gesangbuch 267, 2. 24) „Geh aus mein Herz", Gesangbuch 500, 9. 25) 1. Petr. 1, 24. Vgl. Jes. 40, 6 u. ö. 26) „Du meine Seele, singe", Gesangbuch 248, 7. 27) Psalm 73, 25. 28) „Ich will dich lieben", Gesangbuch 200, 7. 29) Jak. 1, 25. 30) Luk. 22, 42. 31) vgl. Matth. 19, 27ff. 32) Luk. 22, 42.

Fünftes Kapitel.

Die Liebe als Wille der Kirche. S. 71—80.

1) Gal. 6, 10. 2) Phil. 2, 11. 3) Matth. 11, 28. 4) Luk. 19, 10. 5) 2. Tim. 2, 19. 6) Joh. 13, 35. 7) Matth. 5, 16.

Sechstes Kapitel.

Nächstenliebe. S. 80—103.

1) Joh. 6, 37. 2) 1. Joh. 3, 18. 3) vgl. Matth. 19, 16ff. 4) Jes. 25, 8. 5) Joh. 1, 5. 6) 2. Tim. 3, 17. 7) Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik, 2. Aufl. 1912. Bd. II. S. 590. 8) Friedrich Paulsen, Ethik, 1. Aufl., S. 455. 9) 1. Joh. 3, 18. 10) Mark. 12, 30. 11) 2. Tim. 3, 17. 12) „Wir glauben all an einen Gott, Schöpfer", Gesangbuch 85, 3. 13) „Nun laßt uns gehn und treten", Gesangbuch 24, 14. 14) 1. Joh. 2, 15.

II. Hauptteil: Entfaltung.

Erstes Kapitel.

Liebe und Vollkommenheit. S. 104—106.

1) Vgl. Luk. 7, 47. 2) Röm. 6, 18f. 3) Gal. 5, 6.

Zweites Kapitel.

Liebe und Gerechtigkeit. S. 107—118.

1) Gal. 3, 28. 2) vgl. Matth. 5, 19; 11, 11; Luk. 19, 17ff. 3) vgl. Matth. 20, 1ff. 4) Röm. 2, 11; Apg. 10, 34; 1. Petr. 1, 17. 5) Luk. 12, 48. 6) Othmar Spann, Der wahre Staat, 3. Aufl. 1931, S. 39. 7) vgl. ebd. S. 38ff. 8) Friedrich Paulsen, System der Ethik, 7. u. 8. Aufl. 1906, Bd. II, S. 139. 9) vgl. Nicolai Hartmann, Ethik, 1926, S. 381ff. 10) Treitschke, Politik, Bd. I, 3. Aufl. 1913, S. 14. 11) ebd. S. 2.

Drittes Kapitel.

Liebe und Wahrheit. S. 118—137.

1) Ethik 1926, S. 419f. 2) Eph. 4, 15. 3) vgl. Joh. 18, 37. 4) Max Weber, „Wissenschaft als Beruf", 1919, Gesammelte Aufsätze, S. 549 ff. 5) Matth. 11, 25. 6) 1. Kor. 1, 18 ff. 7) Jak. 3, 13—17. 8) Matth. 7, 26; 23, 17; 25, 2. 9) 1. Kor. 4, 10; 10, 15; 2. Kor. 11, 19. 10) Röm. 12, 8; 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13. 11) Jak. 1, 5; 2. Kor. 9, 11. 12) Eph. 6, 5; Kol. 3, 22. 13) „Heilge Einfalt, Gnadenwunder", Gesangbuch 191. 14) 1. Kor. 14, 24 ff.

Viertes Kapitel.

Liebe und Ehre. S. 137—152.

1) Psalm 115, 1. 2) „Das Siegesfest." 3) Jakob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Ausg. von Rudolf Marx bei Kröner 1929. Bd. III, S. 31. 4) ebd. Bd. II, S. 27. 5) vgl. Die Kultur der Renaissance in Italien. Ausg. von Walter Gretz bei Kröner 1928, 18. Aufl., S. 133. 6) Guicciardini, abgedruckt ebd. S. 406. 7) ebd. S. 142. 8) Thule II. 2. Ausg. 1932, S. 131. 9) Dante, Göttliche Komödie, Paradies VI, 112 ff. 10) 1. Mos. 12, 3; 28, 14. 11) Luk. 1, 48. 12) Matth. 5, 19; 11, 11; 18, 1; 19, 30; 20, 16. 26; 23, 11; Mark. 9, 34 ff. 13) Matth. 26, 6 ff. 14) Phil. 2, 11. 15) Joh. 12, 24. 16) Matth. 18, 3. 17) Jer. 17, 9. 18) Luk. 17, 10. 19) Matth. 11, 29. 20) Mich. 6,8 21) 1. Kor. 4, 7. 22) Röm. 9, 20 ff. 23) 2. Kor. 1, 12.

Fünftes Kapitel.

Liebe und Schönheit. S. 153—160.

1) Vgl. Jes. 40, 6 ff.; Psalm 90, 5. 6; 103, 14 ff. 2) Joh. 1, 14. 3) 2. Kor. 3, 18. 4) 1. Kor. 13, 4. 5.

Sechstes Kapitel.

Liebe und Geschlecht. S. 160—193.

1) 1. Kor. 6, 19. 2) 1. Kor. 6, 9 ff. 3) Matth. 5, 28. 4) Luk. 7, 36 ff. 5) 2. Kor. 5, 15. 6) 1. Kor. 6, 16 ff. 7) Huisinga. Im Schatten von Morgen, S. 106. 8) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1933, S. 134 ff. 9) Friedr. Engels, Der Ursprung der Familie, 13. Aufl, 1910, S. 72. 10) Matth. 5, 27 ff.; 19, 3 ff.; Luk. 16, 18. 11) Ludwig Friedländer, Sittengeschichte Roms, 7. Aufl. 1901, Bd. I, S. 259. 12) Luk. 17, 33. 13) Max Scheler, Ethik, 3. Aufl. 1927, S. 501. 14) Marianne Weber, S. 394. 15) ebd. S. 377. 16) Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. 10.—14. Tausf. 1911, S. 585. 17) vgl. W. Sombart, Der proletarische Sozialismus, 1924, Bd. 1, S. 272f. 18) Schilling, Kath. Sozialethik, S. 50. 19) 1. Mos. 2, 18. 20) Sprüche 31, 10 ff.; 12, 4. 21) Apg. 16, 31 ff.; vgl. 11, 14; 18, 8. 22) Matth. 12, 46 ff. 23) Joh. 2, 4; 19, 26. 24) Mark. 10, 29. Matth. 19, 29; Luk. 18, 29. 25) 1. Mos. 12, 1. 26) 5. Mos. 33, 9. 27) 1. Kor. 7, 29. 28) Karl Fr. Harttmann, 1743—1815, „Endlich bricht der heiße Tiegel", Gesangbuch 340, 3. 29) Kol. 1, 11; 2. Petr. 3, 18.

Siebentes Kapitel.

Liebe als Wille zur Arbeit. S. 193—203.

1) Treitschke, Zehn Jahre deutscher Kämpfe, 2. Aufl. 1879. S. 486. 2) Matth. 10, 10. 3) vgl. dazu Matth. 20, 1 ff. 4) 2. Thess. 3, 10. 5) 1. Thess. 4, 11. 6) 2. Thess. 3, 9. 7) vgl. Phil. 4, 15 f.; 2. Kor. 11, 9. 8) 1. Kor. 9, 6—15; 9) 2. Tim. 2, 6. 10) 2. Kor. 9, 6. 11) 1. Kor. 7, 15—24. 12) Reinhold Seeberg, Dogmengesch. 4. Aufl. 1930, Bd. III, S. 499. 13) Matth. 6, 33; Luk. 12, 31. 14) Max Weber, Religionssoziologie 1920, Bd. I, S. 59. 15) A. Schlatter, Die christliche Ethik, 3. Aufl. 1929, S. 418. 16) Jak. Burckhardt, Briefe, herausg. von Fritz Kaphahn, bei Kröner 1935, S. 328. 17) 1. Tim. 5, 8. 18) Matth. 20, 3. 7. 19) a. a. O. S. 54. 20) Jak. 1, 4; 3, 2. 21) 2. Tim. 3, 17.

Achtes Kapitel.

Liebe als Wille zum Eigentum. S. 204—212.

1) Tönnies, Handwörterbuch der Soziologie, S. 108. 2) Matth. 6, 6. 3) Matth. 6, 24; Luk. 16, 9. 13. 4) Luk. 5, 29 f.; 7, 36; 10, 38; 14, 1; 19, 5. 5) Apg. 4, 32 ff. 6) 1. Kor. 7, 29 ff. 7) 2. Kor. 8 u. 9. 8) Mark. 12, 30. 9) Matth. 22, 5. 10) Matth. 6, 24.

Neuntes Kapitel.

Die Liebe als Wille zum Staat. S. 213—236.

1) Matth. 5, 18; vgl. auch Luk. 16, 17. 2) Sprüche 14, 34. 3) Röm. 13, 1 ff. Tit. 3, 1 f.; vgl. auch 1. Petr. 2, 13 ff. 4) Treitschke, Politik, 3. Aufl. 1913, Bd. I, S. 81 u. 95. 5) a. a. O. S. 2. Vgl. dazu S. 68: „Die antike Staatsauffassung ist durch die christliche Weltanschauung überwunden". 6) C. B. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 1847, S. 328. 7) Adam Müller. 8) Matth. 16, 26. 9) 1. Kor. 12, 26. 10) Fr. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 1929, 3. Aufl, S. 533. 11) Micha 4, 3. 12) Luk. 2, 14. 13) Matth. 24, 6 ff.

Zehntes Kapitel.

Liebe als Wille zum Leben. S. 237—266.

1) Luk. 12, 49. 2) Matth. 10, 34. 3) Matth. 10, 35 ff. 4) Matth. 10, 28. 5) Matth. 4, 5 ff. 6) Matth. 14, 13. 7) Matth. 22, 15 ff. 8) Joh. 6, 15. 9) Matth. 26, 39. 42. 44; Mark. 14, 34—36; Luk. 22, 42—44. 10) Matth. 10, 28. 11) Matth. 27, 46. 12) Hebr. 5, 7. 13) 2. Tim. 1, 7. 14) Röm. 8, 15; Gal. 4, 5. 6. 15) Off. Joh. 21, 8. 16) 2. Kor. 7, 5. 17) Apg. 27, 9 ff. 18) Phil. 2, 12. 19) Matth. 24, 15 ff. 20) Hebr. 2, 14. 15. 21) 1. Kor. 15, 32. 22) 2. Kor. 11, 23 ff.; 4, 7 ff.; 1, 3 ff. 23) Eph. 6, 10 ff. 24) Röm. 6, 13. 25) Röm. 5, 3; 2. Kor. 1, 3 ff.; Hebr. 12, 5 f.; Jak. 1, 2; 1. Petr. 1, 6 f.; 1. Petr. 3, 18—4, 2. 26) Psalm 73, 25. 27) Luther, Aus den 14 Trostmitteln 1520. 28) Matth. 10, 38; 16, 24; Mark. 8, 34; 10, 21; Luk. 9, 23. 29) Luk. 14, 27. 30) Röm. 6, 8. 31) Gal. 5, 24. 32) 2. Tim. 2, 11. 33) Röm. 8, 17. 34) 2. Kor.

4, 11. 35) 2. Kor. 4, 10. 36) 2. Kor. 1, 5. 37) 1. Petr. 4, 13. 38) Gal. 6, 14. 39) Gal. 6, 17. 40) Phil. 3, 10. 41) Kol. 1, 24. 42) Mark. 10, 17 ff. 43) 2. Kor. 1, 6. 44) Matth. 22, 21. 45) Röm. 14, 8. 46) Psalm 73, 25. 47) Joh. 19, 30. 48) Off. Joh. 14, 13. 49) Luk. 17, 33. 50) 1. Joh. 2, 15. 51) Röm. 14, 8. 52) Matth. 6, 33. 53) Kol. 3, 2. 54) Phil. 3, 20. 55) Joh. 17, 15 ff. 56) vgl. Hebr. 11, 13; 1. Petr. 1, 1; 2, 11. 57) 2. Kor. 5, 8. 58) Matth. 6, 10. 59) Off. Joh. 22, 20. 60) Röm. 7, 24. 61) Matth. 5, 3. 5. 10. 62) 1. Kor. 15, 28, vgl. auch 12, 6; Eph. 4, 6. 63) Hebr. 2, 15. 64) vgl. Joh. 16, 33; 1. Joh. 5, 4. 65) 2. Kor. 12, 9. 66) Matth. 5, 13. 67) Röm. 8, 28. 68) Joh. 10, 16. 69) Röm. 11, 25. 70) Politik I, 2. 71) Matth. 6, 10. 72) Röm. 14, 6—8. 73) 1. Mos. 1, 27. 74) Matth. 28, 17 f. 75) Matth. 28, 18. 76) Matth. 11, 27; vgl. Joh. 3, 35; 17, 2. 77) Matth. 12, 28. 78) 2. Kor. 3, 5. 79) 1. Kor. 2, 1 ff.; 2. Kor. 11, 6. 80) 2. Kor. 12, 9. 81) Phil. 2, 16; vgl. auch 1. Thess. 2, 19. 82) 2. Kor. 2, 16. 83) Joh. 15, 16; 4, 36. 84) Matth. 17, 20; 13, 33.

Elftes Kapitel.

Liebe und Freiheit. S. 267—276.

1) Jak. 1, 25; 2, 12. 2) 1. Kor. 7, 29. 3) 1. Joh. 3, 18. 4) vgl. 1. Kor. 6, 12; 10, 23.

Zwölftes Kapitel.

Liebe und Freude. S. 276—286.

1) 1. Joh. 4, 8. 16. 2) 1. Joh. 1, 5; Jak. 1, 17. 3) 1. Joh. 4, 18. 4) 2. Kor. 3, 18. 5) 1. Thess. 5, 16; Phil. 4, 4. 6) Apg. 20, 35. 7) Epiktet, Enchiridion Kap. 3. 8) 2. Kor. 7, 5. 9) Joh. 16, 33. 10) Röm. 8 u. 9. 11) „Endlich bricht der heiße Tiegel", Gesangbuch 340, 4. 12) Röm. 5, 3 ff. 13) Jak. 1, 2; vgl. 1. Petr. 1, 5 ff. 14) 1. Kor. 15, 58. 15) Matth. 5, 3 ff. 16) Jak. 1, 25. 17) Epiktet, Enchiridion Kap. 19. 18) Matth. 6, 33. 19) Matth. 19, 29.

Register.

1245452

Lütgert
Ethik der liebe.

JAN 27 '39	William W. Hawley
AUG 2 '40	H. Schaeffer
OCT 27 '45	Carl. Dreyfus
JUN 8 1946	[illegible] JUN 29 1946
JUL 5 1946	George Williston 6-25-46
NOV 14 1946	C. H. [illegible]
JUN 21 1949	Dr. Vöörbus
[illegible] 7 1972	B Scroggs